المقالات (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

...

(حوار مع اليهود)

يقول اليهودي : إن ديني هو الوحيد الذي أظهره الإله على مرأى من ملايين من الناس و كلّم نبيّه موشه أمام ملايين من الناس . و أما الباقي فكلّهم جاءوا بدعوى فرديه لا دليل عليها . فإذن ديني حق يقين و بقيّه الأديان احتمالات و ادعاءات متساويه في قيمتها من هذا الجانب .

هذه خلاصه ما يحتجّ به اليهودي ، و كم سمعنا ذلك من علماءهم . فما الجواب ؟

الجواب :

بناء على قولك ، فإن الحجّيه لا تثبت للنبي إلا إن " شهد ملايين من الناس " على حدوث الوحي. و بناء على ذلك يلزم بالضروره أمور :

أ - لا تقع الحجّه إلا على الناس الذي شهدوا ما تدّعي أنه حصل ، فتسقط عن كل ما سوى ذلك من أعصار من حيث الأصل ، لأننا لم نشهد ذلك . و أما إن جنحت إلى الاحتجاج بالحجّيه التاريخيه ، فإذن قد أقررت بسقوط الحجّيه الشهوديه (أي " شهد ملايين من الناس ") و هو المطلوب . و أما الحجّيه التاريخيه ، خصوصا على تلك الأزمان ، فهيهات . و كل أمّه لها حجج تاريخيه لا تقبلون تواترها بحال . و على كل حال ، فقد سقطت الحجّيه الشهوديه و هو المطلوب في هذه الفقره .

ب- إن كتابكم يذكر أن الناس إنما شهدوا سماع الوصيّه الأولى و الثانيه و المتعلّقه ظاهرا بالتوحيد . فإذن كل ما سبق ذلك من كلام ، و كل ما يتلوه من كتب تدّعون أنها "مقدسه" تسقط حجّيتها جميعا. فمشهد التكليم المذكور إنما يقع في ما تسمونه " سفر الخروج " و " ملايين من الناس " لم تسمع الإله (و سنأتي على ما الذي سمعوه إن شاء الله لاحقا) يتحدّث بكل سفر التكوين و بدايه الخروج، و كذلك كل ما تلا الخروج إلى آخر كتاب أستر و زاكارايا و بقيه الكتب . فإذن هذه كلها مجرد "ادعاءات فرديه" لا قيمه لها و تسقط . و هذا من مناقضاتكم إذ تقبلون نبوه أنبياء كثر و إنما جاؤوا بكتب " فرديه " و بناء على " دعاوى شخصيه " .

و لا عصمه للأنبياء في كتبكم ، و هذا معلوم ، بل موشه نفسه ثبت أنه عصا ربه معصيه كبيره لدرجه أنه حرمه من أن يدخل الأرض المقدسه كما هو منصوص عليه عندكم و نصّ عليه مفسّريكم الكبار كابن ميمون و ابن نخمان . فإذن لا مجال للوثوق المطلق حتى بموشه فضلا عمن غيره إذ إنما هي "دعاوى شخصيه" . فقد يكون موشه ألّف و كذب بعد ذلك أو ألّف أو كذب أو غفل عما قبل مشهد التكليم . فلا ثقه لأنه " لم يسمع ذلك ملايين من الناس " .

و لا حجّيه للمعجزه في كتبكم أيضا ، لأن نفس التوره تذكر أنه يمكن لشخص أن يأتي بمعجزات أرضيه و سماويه و مع ذلك يكون مستحقا للقتل إن دعا لغير التوحيد (حسب فهمكم للتوحيد) . و لو أجزتم الاحتجاج بالمعجزه لسقطت الحجّه الكبرى التي تكثرون من تردادها و التي صدّرنا بها كلامنا

هنا . إذ لا فرق - إن صح الاحتجاج بالمعجزه - إن سمع مليون إنسان أو لم يسمع أي إنسان حصول التكليم و الوحي الإلهي مشاهده و عيانا .
فبناء على ذلك ، تسقط كل كتبكم الدينيه الأصليه - كالتوره كلها بالمعنى الواسع الذي يشمل كل الكتب - فضلا عن الكتب الفرعيه كالتلمود و ما شاكل إذ لم يشهد ملايين من الناس على أن اشعيا أو الحاخام يهودا هاناسي كان مقبولا عند الإله الحق . و هذا كما تراه . فقد خربتم بيتكم بأيديكم بهذه الحجّه التي تتعجرون بها .

ج - ثم إذا نظرنا في هذا الشئ الوحيد الذي " شهده ملايين من الناس " و هو وصيّه التوحيد ، الوحده الإلهيه و عدم اتخاذ صور و تماثيل . تعالوا ننظر من حيثيتين :
الأولى مقدّمه عن الغايه و الوسيله . و الأخرى عن مدى الالتزام بهذه الوصيّه و عمل مقارنه بسيطه.
أما عن المقدمه : الوصول إلى الغايه الواحده دليل على أن الوسائل متساويه من هذه الحيثيه و إن اختلفت من حيثيات دقيقه أخرى ، و لكن كل باب أدخل إلى البيت فقد أدخل إلى البيت بغض النظر عن مدى ضيق أو سعه الأبواب أو أي جانب آخر من النظر إليها . فإن كانت الغايه من هذه الوصيه هي التوحيد المنزّه عن التصوير أي التنزيه ، إذ هي المقطع الوحيد الذي شهده الناس حقّا حسب الحكايه محلّ الكلام ، فإذن كل إنسان يصل إلى هذا التوحيد و يلتزم به بنحو أو بآخر فقد وصل ، بغض النظر عن الطريق .
أما عن المقارنه : على مر التاريخ ، من كان أشدّ التزاما بهذا التوحيد التنزيهي ، اليهود أم أهل الإسلام ؟ لا نحتاج إلى كثير نقاش ، و نقصر الجواب على ملاحظتين :
أولا ، لو قرأنا كتب اليهود الدينيه نفسها ، التوره ، سنجد أنها تذكر بالنص الصريح الذي لا ترديد فيه أن اليهود من بعد موشه ارتدّوا إلى الوثنيه و الشرك و عباده التماثيل و آلهه الأمم الأخرى مرّات و مرّات لعلها تبلغ العشرات من حيث الكمّيه ، و لكن من حيث امتداد الزمان فقد بلغت عشرات بل لعلها مئات السنين لو جمعناها . أما أهل الإسلام ، و بإقرار الجميع إذ الأمه مبعوثه في ضوء التاريخ العلني ، فإنه لم يثبت أنها عبدت صنما أو وثنا على أنه صوره مقيّده لله تعالى أو أشركت عشتار و البعل أو ما شاكل من آلهه بالرغم من اختلاطها بالأمم كلها في أول تاريخها و اختلطت بالأمم من الهند إلى المغرب الأقصى ، و مع ذلك حافظت على التوحيد التنزيهي ، علما أن ارتداد اليهود المذكور في كتبهم نشأ من اختلاط بعض الأمم المجاوره لهم في فلسطين فقط ! فإن كان اليهودي سمع صوت الإله الواحد يخبره " إلهك إله واحد " فلا تشرك به ، فإنه ارتدّ ارتدادات لا حصر لها - و اليوم لعل أكثر اليهود ملاحده أو في حكم الملاحده - و أما المسلم الذي سمع القرءان و فتح الله عليه بالعقل فإنه حافظ على " إلهك إله واحد " و رفع شعار و شعيره و حقيقه " لا إله إلا الله " في كل موضع وطئته قدمه من أقصا الأرض إلى أقصاها - و اليوم هم على ذلك غالبا و لا يزالون أشدّ الأمم تمسّكا بالدين و التوحيد و النبوّه و قدسيه الكتب و تعظيم الشرع أما اليهود فإنهم مع الجرائم التي ارتكبوها لإقامه دوله في فلسطين فإنها دوله علمانيه في حكم الإلحاد يلعنها كثير من اليهود الملتزمين بشرعهم

فضلا عن غيرهم . الحاصل : الوصيّه الوحيده التي " سمعها ملايين من الناس " في جانبها المتعلّق بالتوحيد ، فشل في الحفاظ عليها اليهود على مرّ قرون من تاريخهم ، بالرغم من وجود أنبياء كثر (مع اختلاف معنى النبوه بيننا و بينهم في مواضع) بينهم على حد ما يروون ، بينما العرب الذين بُعث فيهم نبي واحد (كما نؤمن) كفاهم في ظرف نحو عشرين سنه ليخرجهم من الوثنيه و الشرك بكل صوره العقائديه إلى نور التوحيد و التزموا به إلى أربعه عشر قرنا و إن شاء الله إلى أن تقوم الساعه و ما بعدها ، بل التزموا به إلى درجه أن حاخام يهودي مثل موسى بن ميمون يكتب بلسان العرب و بحجج علماء المسلمين ليشرح عقيده اليهود بل ليقرر عقيدتهم خاليه من التجسيم ! و نرى ذلك في الفقره التاليه إن شاء الله .

ثانيا ، من حيث التنزيه ، فإن الوصيه الأولى هي التوحيد ، و الثانيه تنزيه عن الصور و التماثيل . و قد تكلّمنا على التوحيد ، و الآن التنزيه . و نسأل : ما هو النمط العالم اليهودي في فهم و اعتقاد التنزيه ؟ و ما هو النمط العام الإسلامي في فهم و اعتقاد التنزيه ؟ أما الإسلامي فالأمر واضح ، باستثناء شرذمه لا تسمن من الحشويه لا تساوي عُشر معشار عُشر المسلمين ، فإن بقيّه المسلمين سنيّهم و شيعيّهم و إباضيّهم ، سابقا و حاضرا ، هم من أصحاب الرسوخ في مذهب التنزيه و التنزيه المطلق . و هذا أشهر من أن نحتج له أو نبيّنه و يعلمه كل من يطّلع على كتيّب في العقيده الإسلاميه كما شرحتها الفرق كلها . بل حتى معظم المجسمه اختلط قولهم بكثير من التنزيه ، حتى صعب على من يريد أن يثبت عليهم أنهم مجسّمه أن يقوم بذلك إلا بعد جهد ، و اختلف القول فيهم أحيانا ، و لا يجرؤ معظهم في معظم الحالات أن يصرّح بتجسيمه أمام ملأ من المسلمين . فالأمر كما ترى . فماذا عن النمط اليهودي ؟ و نكتفي في الجواب على ذلك أن نحيل على أكبر و أهم الكتب اليهوديه في شرح العقيده بل لعله مؤسس علم العقيده اليهوديه و هو الحاخام موسى بن ميمون و خصوصا في كتابه " دلائل الحائرين " لنعرف الجواب . فإن كتاب دلائل الحائرين على مذهب التنزيه و يجاهد في سبيله قدر الإمكان ، و لكن - و هنا محلّ الشاهد - فإن "جهاده" في سبيل التنزيه و رفضه للنمط السائد من الفهم اليهودي للتوحيد هو شهاده على أن النمط السائد هو التجسيم الذي سعى بن ميمون بكل قدرته لردّه . و لذلك ذهب بن ميمون إلى كل نص في كتابهم و أوّله ، و استشهد في مواضع كثيره برجل يوناني على ما يبدو تهوّد و سعى في تأويل نصوص التشبيه ، و هذا أيضا عنصر خارجي أثّر في "فهم" النصوص اليهوديه و جعلها ملائمه للعقل التنزيهي . فالحاصل إذن حتى من هذا الجانب ، وضوح التنزيه عند المسلمين أكبر و أجلى و أحسن من وضوحه عند اليهود .

فالحاصل الكلّي : الوصيّه الوحيده التي يزعم اليهودي أن أجداده سمعوها من الإله الحق مباشره ، قد ارتدّ عنها أسلافه مرّات و مرّات و شوّهها أخلافهم مرّات و مرّات ، بينما الوصيه متحققه بوضوح و نقاء عند المسلمين الذين اتبعوا قول صاحب " دعوى فرديه لا دليل عليها " كما يقولون . فكيف يمكن لباطل أن يقيم حقا ! كيف يمكن لباطل عظيم أي الكذب على الحق تعالى أن يكون سببا و قوّه و

سندا لأعظم حق على الإطلاق و " الوصيه الوحيد التي تكلّم الإله الحق بها مباشره و سمعها الملايين" أي التوحيد التنزيهي . هذا نتركه لليهودي و من مال لحجّته ليجيب عليه .

د- ثم تعالوا إلى قضيّه أن ملايين من اليهود " سمعوا " الإله يتكلّم . في كتابكم المسمى "صموئيل" من التوره ، يوجد أن صموئيل النبي سمع صوت الإله أو ملاكه يتكلّم معه إلا أنه لم يدرك أنه الإله أو ملاكه ، ثلاث مرّات أي في ثلاث ليال كل ليله يسمع الصوت فيحسبه صوت أستاذه فيذهب إليه (و قيل في تفسير لهم قرأته أن كلام الإله ظهر له بصوت أستاذه) . فإن كان هذا النبي العظيم عندهم لم يستطع أن يدرك أن الإله هو الذي يكلّمه - ثلاث مرّات - فإذن معرفه أن الإله هو الذي يتكلّم ليست مسأله ضروريه عندهم . هذا من جانب . و من جانب أخرى مجرّد ، و هو أن الإله المتعالي يظهر في الكون بوسائط و وسائل و صور ، و إلا يستحيل أن يكون المتعالي ذاته قد تكلّم بصوت ما خارجي أو داخلي . فالسؤال : كيف نعرف أن ما سمعه أولئك - على فرض صحّه حكايتكم أصلا - كان فعلا صوت أو كلام الإله المتعالي خالق كل شئ ؟ من يدري ، لعله صوت شيطان أو ملاك ما أو أيا كان . فحلّوا هذه أولا إن كنتم تعقلون ، ثم احتجّوا بما تحتجّون ، لتروا أن الحل سيلزمكم بإبطال حجّتكم ، فإن عرفتم الحل ستبطل الحجّه ، و إن لم تعرفوه بطلت الحجّه أيضا ، فحجّتكم منقوضه على أي الوجهين .

هـ - ثم إن كان لا يثبت أن الشخص مرسول من عند الإله الحق إلا أن يشهد ملايين من الناس على تكليم الإله - أو أيا من ملائكته - له ، فسؤال : ما هي صفه موشه تبعكم حين وقف في مصر أمام الفرعون كما تحكون في كتبكم ؟ هل كان يملك حجّه تؤيد قوله بأنه مرسول من عند الإله الحق ؟ إن قلتم أنه كان يملك الحجّه الكافيه لمن يريد أن يؤمن و لم "يقسو قلبه" كما قالت كتبكم عن فرعون مصر في تفسيرها لسبب عدم إيمانه بكلام موشه له عن الإله ، فإذن ما هي هذه الحجّه و هي بالتأكيد ليست أن الفرعون سمع مع ملايين من الناس صوت الإله الحق يتكلّم مع موشه إذ ذلك كان بعد الخروج من مصر حسب حكايتكم . فهاتوا لنا تفسيرا إن كنتم تقولون أنه يملك حجّه كافيه لإثبات رسالته و صدق كلامه . و إن كنتم تقولون أنه لم يملك الحجّه الكافيه ، فإذن أصبح كلامه عبثيا و إرسال الإله الحق تعالي له بلا حجّه كافيه أيضا عبث في عبث ، و إن صحّ مثل هذا العبث من الإله و من رسوله فلا مانع من أن يوجد و يفترض العبث في كل شئ في الكون . لن تجدوا مخرجا من ذلك ، إما أن تقولوا أنه يملك حجّه كافيه أو لا . إن ملك فهي غير حجّه الشهود التي صدّرنا بها الكلام . و إن لم يملك سقط الأمر كلّه بثبات نسبه العبث و تكليف الإله الحق ما لا يستطاع .
ثم نقول : كيف ءامن به الناس حينها و لم يشهدوا ذلك ؟ و كيف ءامن آخوه آرون به و هو لم يشهد ذلك بعد ؟ فأنتم هنا بين أمرين : إما أن تقولوا أنه كان يملك الحجّه أو لا . و يكون الجواب عين ما سبق . و إما أن تقولوا أن الناس لم تؤمن به فعلا بعد حتى خرجوا من مصر معه إلى شهود التكليم العلني ، و هذا فيه ما فيه . و لا يفسّر ثبات إيمان أخوه آرون به ، فإن قلتم أن أخاه آمن لأن الإله

أخبره ، فإذن أثبتم إمكانيه وقوع إيمان برسول بدون حجّيه الشهاده المليونيه ، و هو من صور المطلوب .

……….

(من أبي نواس)

{ قال أبو هفّان : سألت يوسف بن الدايه عن مولد أبي نواس ، فأخبرني أن أبا نواس ولد سنه أربعين و مائه ، و أن أباه توفي بعد ما أتت له عشر سنين ، و أن أمّه سلّمته في قطع العود الذي يُتبخّر به في الأهواز ، و أنه انتقل إلى البصره ، و هو ابن اثني عشره سنه ، فتأدب في مجالسها . و كان أكثر اختلافه إلى خلف الأحمر في تعلّم النحو و الشعر . و كان خلف أستاذه .
فأتى خلفا يوما ، فقال له : اسمع منّي قصيده رثيتك فيها .
فأنشده :
أودى جماع العلم أودى خلف   قليذم من اليعاليم الخسف
فقال له : ويلك ، ما حملك على أن رثيتني و أنا حي .
قال : أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا .
قال له : نعم قرح ، أقرح الله جوفك . }

أ - { سألت يوسف بن الدايه عن مولد أبي نواس } لأن يوسف كان صاحب أبي نواس ، فطلب العلم من مصدره ، فإن من أعلم الناس بالناس أصحابهم المقربّين و المعتقدين فيهم . كذلك السؤال عن الأدب يكون من أهل الأدب ، و السؤال عن العرفان يكون من أهل العرفان ، و السؤال عن الحديث الشريف يكون من أهل الحديث الشريف . على عكس أسلوب المرضى الحداثيين الذين لا يعرفون الشئ أو لا يعتقدون فيه و مع ذلك يرون أنه من حقّهم أن يقولوا فيه بأقوال ، و أي أقوال ، أقوال حاسمه تنقضه أو تختزله أو تقتله أو تخالف ما عليه أهله . { سألت يوسف } مصداق لمبدأ طلب العلم عند محبّيه و أهله و من يعيش لنقله و العمل بمقتضاه .

ب-كان السؤال عن { مولد } أبي نواس . فأجاب يوسف بما أجاب . و ذلك لأن مولده ليس مولد بدنه ، و إنما هو مولد فنّه و صنعته و حقيقته . فلاحظ كيف أنه اكتفى من "تاريخ" مولد أبي نواس بأن قال {ولد سنه أربعين و مائه } ثم انتقل فورا إلى الكلام عن مولده المعنوي و الفكري كشاعر راقي . لا يهتّم أهل المعنى بالتأريخ لظواهر شخصيه لا قيمه لها في تبيان المعنى و شرح الأفكار العليا . لا قيمه للشخصيه إلا بقدر خدمتها و كشفها للقضيه العلميه و الروحيه ، أي في كونها مثلا و رمزا لذلك و وسيله لنقلها .

ت- { سألت .. عن مولد } لماذا يريد أن يعرف مولده ؟ حتى يعرف كيف يسير على سنّته ، فيولد هو أيضا مثله أو يكون شبيه له . فقصّه المولد لا قيمه لها لك إلا إن كانت وسيله لتكون مولدك أيضا . فهو من قبيل معرفه كيف بنى المهندس بيته ، بدراسه كيفه ولد هذا البيت تعرف مبادئ الهندسه و كيف

تصنع مثله إن شئت أو شئ شبيه به و فيه أساسياته . { فأخبرني } لأنه من الناشرين لطريقه أبي نواس .

ث- ولد أبو نواس { سنه أربعين و مائه } فهو من السلف و خير القرون . و من اللطائف التي اطّلعنا عليها في كتاب شرح العقيده الطحاويه للشيخ سراج الدين الهندي ، أنه ذكر أبياتا نسبها لأبي نواس تحت فصل " نماذج من احتجاج السلف " في قضيه التوحيد ، و ذكره بعد جعفر الصادق و أبو حنيفه و الشافعي و أحمد و مالك ، جعله سادس الخمسه الكبار في الفقه ، و تحت باب الاستدلال على التوحيد الإلهي الذي هو رأس القضايا ، و إن كان ذكر أعرابيا بعده فإنما ذكر الأعرابي لاعتبار عظيم أيضا و هو الإشاره إلى فطريه التوحيد ، و ذكره لأبي نواس في باب السلف و تحت فصل التوحيد إشاره لمن أراد الفقه ، فإن أبا نواس واضع الأمثال الكبرى لحقائق علم التوحيد و الاستناره المقدّسه . " إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها " في الحقاره عندكم . فإن المثل كلما سفل كلما كانت مشتملا على الحقائق التي فوقه اشتمالا رمزيا يسهل تناولها منه للذين يعقلون من العالمين بحقائق التوحيد . و التوحيد أن تعلم أن كل مراتب الوجود و الموجود موصوله ببعض بسلسله من التجليات بحيث يكون الأعلى ظاهرا في الأدنى ، و الأدنى آيه للأعلى . و الأعلى بحقيقته يظهر في الأدنى ظهورا يُناسب المستوى الأدنى . فالمثل ليس مجرد "علامه" كإشاره المرور الوضعيه ، و لكنه ظهور لعين الحقيقه العاليه . و لو تأملت في أشعار أبي نواس رضي الله عنه بهذه العين ، ستجد أنه جمع أمثال معارف التوحيد و التنوير بما يكاد يبلغ الغايه في العظمه إن لم يبلغها فعلا . فأبي نواس من السلف الصالح و خير القرون بشهاده النبي صلى الله عليه و سلم لتلك القرون ، و إن كان هذا لا يعني أن كل من فيها فهو صالح بداهه ، إلا أن أبا نواس ممن ثبت عندنا أنه من حمله رساله العقل في زمانه . و أما الكلام عن "دينه" فيأتي بعد ذلك إن شاء الله تفصيلا بعد التأمل في مجمل أخباره ، و فيها تصريحه بكل أمور الإسلام نصّا ، و أما ما ينسب إليه أو قام به فعلا من "معاصي" فأقصا ما فيها أنها "معاصي" ليس فيها تعرّضه لسفك دم و لا سرقه و لا شئ من هذا القبيل مما يتعلّق مباشره بحقوق الناس ، غالبا إن لم يكن دائما حسب ما عندنا من أخباره ، و لتكن معاص فعلا و من يخلو منها ! و لكن العبره كل العبره فيما أنتجه بهذه المعاصي من المعاني و المباني ، و نور العقل يغلب ظلمه البدن .

ج- { و أن أباه توفّي بعدما أتت له عشر سنين } . فأبي نواس من شواهد الأيتام العظماء . بل يكاد اليتيم أن يكون أقرب إلى الفلاح من غيره ، و لعل ذلك يرجع إلى أن عدم وجود الأب يرفع عن الابن حجاب التقليد له و الهيبه التي تفرضها سلطته ، فينشأ فارغ الذهن من رؤيه تقيّده و سلطه تحدّه ، و قد يكون ذلك - في مثل هذه الحاله - سببا لقابليته لتحصيل رؤيه و منهجيه يعقلها هو بوعيه و حضوره و إرادته ، و لا تُفرض عليه من غيره و من خارجه . و في هذا أيضا تذكير بأن الاهتمام الشديد ب "مستقبل" العلاقه الزوجيه ، و خشيه كل طرف على الأولاد من أن يعيشوا بلا أب أو بلا أم

أو بلا كلاهما ، فيه الكثير من المبالغه . فكم أفلح الأيتام أو من في حكمهم ، و كم فشل غيرهم . إن أفضل ما تفعله للولد هو أن تعطيه و تحدّه فقط بضروري الضروريات ، و تتركه في الباقي ليخرج ما فيه و لا تفرض عليه من الخارج ما يحدّ ذاته و وعيه فتؤذيه .
و في سن عشر سنوات ، خصوصا في ذلك الزمان الناضج ، كان أبو نواس على وعي كاف بوفاه أباه . و لعل ذلك شكّل له صدمه أشعرته بهيبه الحياه من جهه ، و بحقيقه الموت من جهه أخرى ، و ينتهي هذا عاده إما بميل إلى السوداويه أو بميل إلى اللهو و استسخاف الأمر كله ، و الهيبه كثيرا ما تكون سببا للسخريه ، لأن الهيبه تفرض ذاتها على الضعيف العاجز و تظهر له أن لا حول له و لا قوه ، و هنا تأتي السخريه - كما نجد في الشعوب المستضعفه عاده أنهم "أهل نكته" - فإنها نوع من ردّه فعل العاجز على قاهره و ما يقهره ، فيعتبر السخريه منه نوع من القدره عليه .
{ بعد ما أتت له } تعبير لطيف . كأن الزمن شئ منفصل عنه ، و الزمن "يأتي" للشخص من خارج . و هذا تعبير دقيق عن الحاله الروحيه للإنسان الواعي ، و هي أنه يعيش خارج الزمان ، و بعباره أبو نواس " دارت على فتيه دان الزمان لهم " فالزمان تحتهم فهم فوقه . فالزمن شئ يعرض لك ، و لا يشكّل جوهرك و لا يحدّك . و لعل أحد أكبر الفروق بين اليقظان و الغافل أن اليقظان فوق الزمان ، و الغافل في الزمان ، أي بوعيه .

ح- { و أن أمّه } العيش مع الأم غالبا سبب لتلطيف نفس الإنسان ، لأن الأم من حضره الجمال ، و الأب من حضره الجلال . و لذلك غياب الأب مع وجود الأم كفيل بإبقاء نفس الإنسان سليمه إن شاء الله ، هذه القاعده هنا ، و أما في العكس فعكس القاعده . و لهذا ، في حال تواجد الأبوين ، من الأفضل أن يكون الأب هو المعطي اللطف ظاهرا للأولاد ، و الأم هي التي تعطي الأوامر الصارمه الضروريه التي ذكرناها سابقا ، لأن الأب هيبه في ذاته فليكن لطفا في عمله و توجيهاته ، و الأم لطف في ذاتها فلتكن مهيبه في الضروره في عملها و توجيهها ، و بذلك يتوازن البيت و الأولاد . و خير بيت ما اجتمع فيه مثل هذين الأبوين . و الأب الجلف يقتل نفسيه أولاده ، كما أن الأم القاهره تقتل روح أولادها . و من فضل الله على أبي نواس أن جعله تحت رعايه أمّه في هذه السن ، و لعل لهذا دورا في نفسيته و أنفاسه اللطيفه و حضوره الجميل ، و إن لم يكن بطبيعه الحال عاملا جوهريا فإن العامل الجوهري هو فضل الرحمن عليه و عقله و معرفته و رؤيته و طريقته .

خ- { و أن أمّه سلّمته في قطع العود الذي يُتبخّر به في الأهواز } . أي ليكسب معيشته . و هنا نحتاج أن نتأمل جيدا . فهذا الموضع شاهد على ما نكرره كثيرا و سنظل إن شاء الله حتى تنقطع أنفاسنا أو يتغيّر الحال في الخارج . و هو أن كسب المعيشه يجب أن يكون أمرا يمكن للشخص أن يدخل فيه و يتعلمه "مباشره" ، أي يذهب إلى مكان ممارسته و تعلمه و يبدأ من الصفر هنا ، ثم يتعلّم شيئا فشيئا " على رأس العمل " فيأخذ النظريات و العمليات في آن واحد ، و يكسب معيشته - أيا كان قدر أجرته - في آن واحد مع هذا الأخذ . على عكس أسلوب سته عشر سنه من "الدراسه"

المزعومه حتى "يتأهل" الإنسان لبدء "حياته المهنيه" ليستطيع عندها أن يبدأ تقريبا من فوق الصفر بقليل في تعلّم "الوظيفه الحقيقيه" التي يمارسها الناس في "العالم الواقعي" و ليس العالم الافتراضي لهذه المدرسه أو المهلكه . قصّه أبو نواس شاهد على ذلك ، و هو من ثمار شجره هذا النظام التعليمي المهني الراقي . { سلّمته في قطع العود } و قد تكون سلّمته في أي موضع آخر ، المهم أن التكسّب ليس محصورا في قنوات شكليه - فضلا عن أن تكون هي بحد ذاتها مكلفه بل باهظه التكاليف مع شكلانيتها المفرطه . و بذلك يستطيع أن يكسب معيشته و دنياه بحرفه دنيويه فتبقى المعارف و الفنون حرّه من " التأثيرات الاقتصاديه " إلى حد كبير جدا ، و في جميع الأحوال لا تكون المعرفه مقهوره للحاجه إلى المعيشه ، بل يكون طلب المعيشه إنما هو للعيش للمعرفه أو يكون هذا الاحتمال ممكنا فعلا .
{ في قطع العود الذي يُتبخّر به } كانت وظيفته الظاهريه مُناسبه لوظيفته الباطنيه . إذ كانت وظيفته الباطنيه هي إلقاء الشعر الذي بخّر العالم كله بجماله و ريحانه . و ليس فقط {في الأهواز} .

د- { و أنه انتقل إلى البصره ، و هو ابن اثني عشره سنه ، فتأدّب في مجالسها } . هنا موضع جوهري فتأمله . { فتأدّب في مجالسها } . فهو الذي {تأدب} ، أي هو الذي ذهب من عند نفسه و لم يفرض عليه ذلك "نظام تعليمي" يجبره على ذلك . { في مجالسها} و ليس في سجونها . مجلس ، حر، يقيمه من يحب المعرفه ، فيجتمعون بإراده للتكلم بإراده و البحث بإراده في المعارف و الفنون أي الأدب . فإن كانت وظيفه قطع العود هي التي أقامه صلبه في دنياه أي بدنه و محيطه البرّاني ، فإن التأدب في المجالس البصريه هو الذي أقام صلبه في أخراه أي عقله و محيطه الجوّاني . و الإنسان الكامل يحتاج إلى الأمرين ، فيستقلّ عن الآخرين بوظيفه دنياه ، و يعلو في ذاته و أيضا بالتبع و بغير طلب حثيث على الآخرين علو إفاده لا علو فرعنه . ثم لاحظ أنه بدأ التأدب في المجالس البصريه الراقيه - و البصره أم إحدى أكبر مدارس الأدب العربي للمسلمين في التاريخ كله - في سن {اثني عشره سنه} أولا ، و بعد أن اشتغل سنتين في كسب معيشته و معايشه "الواقع" الاجتماعي الدنيوي ثانيا . فحين ذهب إلى هذه المجالس لم يكن تافها عاله لا يعقل شيئا . بل ذهب و هو واع مريد . و لذلك قال الراوي { فتأدب } فنسب الفعل إلى أبي نواس . و لم يقل : ففرضوا عليه الذهاب للتأدب في مجالسها ، أو نحو ذلك . و هنا مربط الفرس كما يقال . من طلب تأدب ، و من انجبر انكسر . و النظام الاجتماعي في تلك الأيام الراقيه لم يكن "لونا واحدا" و شبه كهنوت ، بل أسوأ من كهنوت ، يجبر الجميع على الانسلاك فيه قهرا إذ لا مخرج لهم من دون تحصيل أختام الكهنوت القبيح للمدرسه و الجامعه و الشركه و ما شاكل من هذه الأماكن القبيحه و القيم الأقبح الأوقح . و بالتأكيد لم تكن { مجالسها } مما تحتاج إلى تصريح من وزاره "التربيه و التعليم" مثلا أو غير ذلك . بل بالتأكيد المؤكد أن "خريج" هذه المجالس لم يكن ممن يُعتبر "مثقفا عاما " لا وزن له على الصعيد النفسي و الاجتماعي و العلمي و الفني . أظن الصوره اتضحت إلى حد ما .

ذ- { و كان أكثر اختلافه إلى خلف الأحمر في تعلّم النحو و الشعر } لاحظ مرّه أخرى قول الراوي {و كان أكثر اختلافه } أي اختلاف أبو نواس ، أي أن قرار الإكثار من الاختلاف إلى هذا الشخص تحديدا { خلف الأحمر } هو قرار قام به أبو نواس لا غير . هو اختار أن يكثر الاختلاف إلى هذا دون ذاك . هو اختار أن يختلف إلى أكثر من شخص . لا الأستاذ فرض نفسه - و لا يمكن لأستاذ حقا أن يفرض نفسه على أحد - و بالتأكيد لم يؤمر من قبل تنظيم سلطوي معيّن أن يذهب إلى مهلكه - آسف مدرسه - مثلا كل يوم من الساعه كذا إلى الساعه كذا ، و يأخذ العلم - و لا علم - أو الفن - و لا فن - أو الأدب - أين الأدب ! - عن أشخاص لا هو يعرفهم ، و لا هم يعرفونه ، و لا أحد غالبا يريد أن يعرف الآخر ، بل "الأستاذ" يريد الراتب ، و "الطالب" يريد شهاده الزور حتى يستطيع أن يُحصّل وظيفه يتكسب بها . كل هذه النجاسات غير موجوده . بكل بساطه و نظافه { و كان أكثر اختلافه إلى خلف الأحمر في تعلّم النحو و الشعر } . فهو لم يقرر فقط "من" يعلمه ، و لكن "ما" هو موضوع التعليم . هو يريد أن يتعلم { النحو و الشعر } ، فذهب إلى أكثر من مصدر لهذا العلم ، و لذلك قال الراوي { أكثر اختلافه } يعني أنه كان له أكثر من مصدر ، و هذا شائع جدا في آداب التعلم عند المسلمين العاقلين ، و لذلك تجد الشخص الواحد قد يكون له ألف شيخ و أستاذ و معلم . فالتعليم عندهم غني ، و ليس فقيرا هشّا كما هو الحال الآن . لم أسمع أو أقرأ و لا حتى مرّه واحده عن أن "الطلاب ضربوا الأستاذ" أو "الطلاب أحرقوا الكتب بعد انتهاء العام الدراسي" و لا أي شئ من مثل هذه المخازي التي تنتشر في الغرب و الشرق الفاسد . و حق لهم أن يفعلوا هذه المخازي ، لأنه عاده هكذا يتصرف البشر حين تجعلهم في السجون قهرا ، يصبحوا أو قد يصبحوا أخس من الوحوش و السباع . من المضحك - و ما أكثر المضحكات في هذا الزمان الحداثي التافه - أن تجد بعض الناس اليوم يقول للناس عبارات من قبيل " كاد المعلم أن يكون رسولا " و ما شاكل من تواضع و حب التلاميذ القدماء لأساتذهم ، و يريد - بمجرد تلاوه هذه الكلمات و القصص ! - أن يصبح طلاب اليوم مثل أولئك ، و كأن العامل الجوهري في تحصيل هذه المحبه و الإخلاص هو معلومات في الذهن و أبيات من الشعر حصرا ! سبحان الله أين يذهب التعصب للحداثه بالإنسان أو ما تبقى من الإنسان. و كأن كل هذا القهر و القرف الذي يعانيه الطلاب - بل و الأستاذه - ليس نتيجه حتميه لهذا النظام العام للتعليم و كيفيه كسب المعيشه و باقي هذه المسائل . القدماء أحبوا أساتذتهم و اجتهدوا في تعلمهم و تأدبهم ، لأن "النظام العام" في تلك الأيام كان على شاكله معينه و قائم على أسس معينه . حين يتبدل النظام يتبدل المنظوم . الغافل الحداثي اليوم يريد أن يبدل المنظوم مع الإبقاء على النظام. بل كثيرا ما يزيد الطين بله - أي طين ، بل يزيد المزبله زباله . حتى يتم الفصل بين كسب المعيشه و كسب المعرفه ، و تكون المعلومات و الفروع الضروريه لكسب المعيشه مرتبطه بالمعيشه نفسها و أعمالها و منفصله إلى حد كبير عن المعرفه ، حينها فقط يمكن أن يتغيّر أي شئ إلى الأفضل . و لا أدري أي صله بين تعلّم الجذر التربيعي و عدد القصبات الهوائيه في رئه الضفضدع و سنه قيام الحرب العالميه الأوروبيه مع شخص سيقضي كل حياته المهنيه في ممارسه المحاماه مثلا أو تقديم

الطعام في مطعم ما . يجب أن تكون كل مهنه ، من الطب فنازلا ، لها نظامها الخاص في تعلّمها ، مع كل المقدمات الضروريه لها حصرا ، حصرا ، حصرا ، ثم يكون لهذه المهنه أو الصنعه أرباب يهتمون بكل من يريد أن ينضم إليهم سواء كان عمره خمس سنوات أو خمسين سنه ، سواء كان يعرف عنها شيئًا أو لا يعرف عنها شيئًا . يوضع لها نظاما تعليما خاصا بها ، على مراحل مثلا ، و بطبيعه الحال تعدد أهل الصنعه سيعني تعدد النظم التعليميه فيها ، و بذلك يستطيع كل طالب أن يختار المسار أو النظام أو المعلم الذي يريد أن يأخذ منه ذلك ، المعلم كفرد أو كجماعه . ثم يكون التعليم النظري للمهنه مصاحبا دوما للتعليم العملي فيها ، و لو بالمشاهده من بعيد و لو بكنس الأرض في المصنع أو المستشفى مثلا . و بذلك يكون لكل مقدمه نظريه يتعلمها الطالب لهذه المعنه معنى ، يكون لها معنى ، يكون لها مقصد ، يكون لها مغزى ، في ضمن منظومه متكامله يعيها هو و يفهمها و يراها "تطبق" أمامه فعلا بدرجه أو بأخرى . هذا فيما يتعلق بالمهن الدنيويه ، التي يدور الأمر فيها على توفير الطعام و اللباس و السكن و الأمن و الصحه للبشر . فحتى غايه المهنه تكون واضحه للطالب ، و ليس فقط وسائلها و كيفيه ممارستها . و أما المعارف الأخرى ، من الإلهيات إلى الشعر و كل ما يفارق هذه المطالب الخمسه لدنيا الناس ، فلا تدخل في قيد مثل ذلك ، بل تكون حرّه عن أي قيد ، بل حتى المهن الدنيويه يجب أن تترك مساحه لمن يبدع أمرا غير موجود ، و لا يكون النظام بحيث يخنق الإبداع . و في جميع الأحوال ، يكون الطالب حرا في اختيار أستاذه ، و الأستاذ حرا في قبول طلابه ، لأن الأستاذ يريد الطالب ليفيده ، و الطالب يريد الأستاذ ليستفيد منه. العلاقه علميه شخصيه ، و ليست ذات غايه مفارقه لكل عمليه التعلم ، أي الراتب و شهاده الزور مثلا . بل حتى الأستاذ الذي يريد مالا معينا لقاء تعليمه ، هو حر في ذلك . و لكن الطالب لن يكون مجبورا على الأخذ عن هذا الأستاذ ، لأنه أيضا حر في الأخذ عنه أم لا . الحريه يجب أن تكون لجميع الأطراف حتى تكون ذات قيمه فعليه . و كل هذه الحريه في التعلم ، يكمن وزنها الفعلي في أن "تقييم" أداء الطالب أو الأستاذ ، ليس من خلال معيار خارجي لا علاقه له بالأمر كالامتحانات و ما شاكل من سخافات . و لكن هو "الانتاج" الفعلي للطالب و الأستاذ . أبو نواس ناجح كطالب ، لأنه أنتج لنا هذا الشعر العظيم . خلف الأحمر ناجح كأستاذ ، لأنه ساعد في إخراج قوى مثل أبي نواس. لا نحتاج أي "شهاده" أخرى على هذا النجاح . الشهاده عين النجاح ، و النجاح عين الشهاده .

كشاهد آخر على هذا المضمون ، و حريه التعلم و معيار النجاح الحقيقي عند المسلمين - حين يكونوا مسلمين حقا و متبعين لعقليه السلف الكرام غير منهزمين نفسيا أمام سخافات لا يستحق نقضها أكثر من الإشاره إليها بعصا الذهن . تأمل في قول الإمام النووي عن نفسه و عن قول الإمام النووي رضوان الله عليه في مقدمه شرحه لصحيح مسلم رحمه الله .

أما عن نفسه - هو شاهد حريه التعليم : (خطر لي أن أشتغل في الطب و اشتريت كتاب القانون فأظلم قلبي و بقيت أياما لا أقدر على الاشتغال فأفقت على نفسي و بعت القانون فأنار قلبي) . لا

نريد أن ندخل في قضيه قله العلم في ذلك الزمان و لذلك يستطيع أي شخص أن يتعلم ما يشاء ، و صعوبته بحكم التخصص في هذا الزمان و وجوب وجود نظام كهنوتي لحفظه ، فهذه حجّه يكثر تردادها و سنفرد لها إن شاء الله مقاله خاصه حين يأتي وقتها . و لكن محل الشاهد هو (خطر لي أن أشتغل بالطب) فبدأ فورا في الاشتغال ، و لم يحتج إلى أي واسطه تحجبه عن هذا الاشتغال أقصد أي واسطه شكليه من قبيل وقف حياته كلها من أجل أن يدخل في كهنوت معيّن من القبيل الذي تعرفونه جميعا ، و لا أن يتكلف مصاريف تقصم الظهر من أجل أن يكسب العلم . (خطر لي) كانت كافيه لبدء عمليه التعلم ، و ليست : خططت طول حياتي و جمع أهلي لي مبالغ طائله حتى أتعلم هذا العلم الواحد . ثم محل الشاهد الأكبر هو قوله (فأظلم قلبي) التي جعلته يخرج من هذا الاشتغال . لاحظ معيار البدء و الانتهاء ، كله في ذات الطالب و إرادته و حالته الخاصه . لم يقل : أظلم قلبي و لكني استمريت عليه لأني قد دفعت كذا و كذا و يجب علي كذا و كذا . الموضوع بسيط و جميل : خطر لي فبدأت ، أظلم قلبي فتوقفت . أنت المبدأ و المنتهى في عمليه تعلمك و تأدبك . لا يوجد أحد غيرك له أي قول في ذلك عليك . هذه هي رساله التعليم عند المسلمين .

أما عن صحيح مسلم - و هو شاهد معيار النجاح الحقيقي : يقول أولا (و صنف مسلم رحمه الله في علم الحديث كتبا كثيره ، منها هذا الكتاب الصحيح الذي منّ الله الكريم و له الحمد و النعمه و الفضل و المنّه على المسلمين ، و أبقى لمسلم به ذكرا جميلا و ثناءا حسنا إلى يوم الدين) أقول : هذا معيار نفع الناس فعلا . من منفعه عمله و كتابه ثبت تفوقه و نجاحه . و يقول ثانيا (قلت : و من حقق نظره في صحيح مسلم رحمه الله ، و اطلع على ما أودعه في أسانيده و ترتيبه ، و حسن سياقته ، و بديع طريقته ، من نفائس التحقيق و جواهر التدقيق ، و أنواع الورع و الاحتياط و التحري في الروايه و تلخيص الطرق و اختصارها و ضبط متفرقها و انتشارها و كثره اطلاعه و اتساع روايته و غير ذلك مما فيه من المحاسن و الأعجوبات و اللطائف الظاهرات و الخفيات ، علم أنه إمام لا يلحقه من بعد عصره ، و قل من يساويه بل يدانيه من أهل وقته و دهره ، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم) . أقول : يمكن تلخيص المعيار الكامن في هذه العباره في أخذ أول كلامه و نتيجه ، أي (من حقق نظره في صحيح مسلم ... علم أنه إمام) . بعباره أخرى : من نظر في الثمره عرف قيمه الشجره . من نظر في الصناعه عرف قيمه الصانع . من نظر في الخلق عرف علو الخالق . من إتقان صنعه تعرف نجاح دراسته .

إذن المعيار بكل بساطه هو : المنفعه الخارجيه للآخرين ، و إتقان و عمق الصنعه في ذاتها . هذا هو معيار النجاح الفعلي . و لذلك الذين يغالطون و يقولون : إن لم نمتحنهم كمّيا من خلال هذه الاختبارات ، كيف سنعرف مستوياتهم . المغالطه الأولى أجبنا عليها قبل قليل . و المغالطه الثانيه و هي المثيره للضحك تكمن في أنهم يزعمون أن هذه الامتحانات فعلا تظهر "مستويات" الناس ، و هذه مهزله المهازل التي تثبت لنا ، لا ، لا تثبت إذ الثبوت فرغنا منه ، و لكن تشهد على مدى انحطاط الذهن الحداثي و مغالطاته التي لا نهايه لها . و أتحدى أي إسلامي حداثي - يزعم أن الامتحانات

"نظاما اسلاميا" أيضا - يغالط طبعا كالعاده الجهله من أمثاله - نتحدى هذا أن يأتي لنا ب"درجه" تخرّج أي عالم من علماء المسلمين و شعراءهم و أهل الفنون فيهم . ليأتوا لنا ب "المعدل النهائي" لأي منهم ، ليأتي لنا ب " GPA " أي شخص أو إن كان الفخر الرازي تخرّج ب "+A" أو أن ابن تيميه قد تخرّج ب "-C" (و هي الدرجه التي يستحقها !) . و حسبنا ذلك في هذا الباب .
الحاصل : قول الرواي { و كان أكثر اختلافه إلى خلف الأحمر في تعلم النحو و الشعر } فيه مسألة مهمه في التعليم العريق .
ثم تأمل في عباره { في تعلم النحو } و لم يقل : ليكي يتعلم النحو . و لم يقل بالأخص : ليتعلم منه النحو ، أي ليتعلم من خلف النحو و الشعر . ما الفرق ؟ لو قال : ليتعلم منه ، لأوهم أن خلف يملك في ذاته علم النحو و الشعر ، و لأن أبا نواس ذهب ليتعلمه منه . و ليس الأمر كذلك في العلوم ، لأن العلوم فوق الإنسان ، كما أن الحقيقه فوق الإنسان ، فلا أحد يستطيع أن يعلمك شيئا من هذه الحيثيه ، و إنما الذي تفعله أنت معه هو أن تُفعّل العلوم الكامنه فيك بواسطه صحبته و سماعه و الائتمار بأمره و توجيهه و إرشاده . هو لا يعطيك ، و لكنه يُفعّل ما فيك . و هنا يأتي دور التقلّب بين مختلف العلوم و الفنون - و وجوب حريّه و سهوله ذلك قدر الوسع - حتى يستطيع كل إنسان أن يدرك أين يكمن العلم الخاص الذي يمس جوهره و قُدّر له و يناسب نفسه . فلو أُجبر أبا نواس على تعلّم التاريخ أو الفقه الأصغر مثلا ، لعلنا لن نسمع عنه ولا كلمه . الفكره أن تنظر في شتى الأمور ، حتى تجد أو يجدك ذلك الشئ الذي يناسب هويتك الشخصيه و تقوم به و تطلبه كما تطلب الهواء و التنفس عفويا و تلقائيا .

ر- { و كان خلف أستاذه } . ألم يكن البقيه أيضا أساتذته ؟ الجواب : كلا . هنا {أستاذه} تعني علاقه خاصه ، و هو نوع من التبني أو الثقه الكامله بالأستاذ ليس كملقي للعلم فقط ، و لكن كمُربّي للنفس و معتن شخصيا بالطالب على نحو التفرد . فكل أستاذ فعلا يريد أن يكون له تلميذ أو في الأكثر بضعه تلاميذ من المقربين و المختارين ممن يهتم بهم اهتمام فوق العاده ، بحيث أنه يفرغ فيهم كل ما يريد أن يقدمه للعالم . { كان خلف أستاذه } هنا إشاره إلى هذا المعنى .
ثم إن ميله تخصيصا إلى خلف الأحمر - رحمه الله -في تعلم النحو و الشعر ، فيه أنه وجد في خلف الأحمر القوه الخاصه التي تملك تفعيل ما في نفسه من القوه الشعريه و الشاعريه .
و أما من حيث خلف الأحمر نفسه ، فإنه اعتبر أبا نواس خليفته ، و ذلك لأن العلوم عند أهل العراقه الأصيله لا تنقطع ، بل تنتقل من فرد إلى فرد ، و تبقى عند أهلها إلى أن يشاء الله . السند في الكون هو انعكاس للمدد الحق الذي لا ينقطع من فوق الكون . و الأستاذ المتحقق بحقيقه علمه و فنه دائما ما يكون لسان حاله هو لسان حال زكريا " اجعل لي من لدنك وليا . يرثني و يرث من ءال يعقوب و اجعله رب رضيا " . الوهب الإلهي يظهر في الحفاظ على الميراث العلمي و الفني ، مسلسلا مسندا ظاهرا أو باطنا ، برجال غيب أو رجال شهاده ، ما شاء الله للكون أن ينعم بهذا العلم و الفن . الأستاذيه مقام تحقق و توريث . { و كان خلف أستاذه } .

ز- { فأتى خلفا يوما } مثل " بعدما أتت له عشر سنين " { فقال له : اسمع منّي قصيده رثيتك فيها ، فأنشده .. قال : أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا } . هنا موضع شاهد مهم فدقق .
لاحظ أن أبا نواس هو الذي "أتي" أولا ، ثم هو الذي "قال له " ثانيا ، ثم هو الذي طلب بصيغه الأمر و لم يقل : هل تريد أن تسمع ، بل طلب بجزم و أمر " اسمع مني قصيده " ثالثا ، و أخيرا حين سأله عن سبب عمله هذا قال " أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا " رابعا . أربع خطوات ، كلها مبادرات ، مبادرات فرديه من أبي نواس ، لماذا ؟ يريد أن يعرف قيمه ما هو عليه ، بعرض ما عنده على أستاذه . ليس الأستاذ يريد أن يمتحن تلميذه ليعلم مدى فشله و سوء فهمه ، بل التلميذ هو الذي يريد أن يعرف قيمه ما عنده ، و هو الذي اختار من يريد أن يعرض عليه شعره لأنه يدرك و يثق بعلمه و قراره . هل يوجد شاهد على قوّه الفرديه في التعليم أكبر من هذا .
ثم لاحظ قول أبو نواس " أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا " ، فهو مستعد بكل بساطه أن يُقال له :لا لم يقرح شعرك بعد . أي لا يخاف من أن يخرج تقييمه بالسلب . فالموضوعيه تجاه الذات ناميه أشد النماء عنده . و لم لا ، و قد سار منذ البدء في رحله تأدبه بناء على قراراته الذاتيه غالبا إن لم يكن دائما . لا عقد نفسانيه عند من يملك قرار ذاته ، و العكس صحيح إلى أبعد الحدود . و الحق تعالى أننا لنكلّف أنفسنا تكاليف في شؤون الدراسه ، لو أعطينا نصفها لطلبه المدارس و الجامعات التافهه هذه لأشعلوا ثوره تحرق الأخضر و اليابس ، بل لو كلّفنا نحن أحد بنصفها حين ابُتلينا بهذه المدارس و الجامعات لترأسنا هذه الثوره الحمراء . الحريه و الشعور بالكرامه الآدميه ، تأتي بأعلى شعور للمسؤوليه يمكن للإنسان أن يحس به . لا زلنا نحتاج أن نتفقه في " لا إكراه في الدين " بنحو أوسع من البحوث الضيقه و السطحيه التي يدور حولها النقاش في ذيل هذه الآيه غالبا . و بالمرّه يجب أن نتأمل و نتحقق حقا بمضمون " أنلزمكموها و أنتم لها كارهون " بنحو يشمل رؤيتنا للإنسان و الحياه في الدوله كلها . إن الإكراه كأكل لحم الخنزير ، قد يكون ضروريا أحيانا ، و لكن لا يوجد مسلم عاقل أو غير عاقل يفتي بفتح مطابخ و مستودعات للحم الخنزير في حال وقعت هذه الضروره . باستثناء الحدود و القصاص و الجنايات و ما شاكل من العقوبات الضروريه لاستمرار الحياه البدويه و المدنيه في تنظيم معقول مقبول ، أي باستثناء هذا الخنزير ، يجب أن يسعى الناس كل السعي إلى أن لا يمس الخنزير لسانهم .
{ اسمع منّي قصيده رثيتك بها } اختار أيضا نمط القصيده ، و لم يختره أحد له . اختار مدى القصيده ، و لم يخترها أحد له . اختار من يسمعها منه ، و لم يختر ذلك أحد له . لماذا ؟ لأنه يعلم إن لم يدرك قيمه ما عنده في السر و الستر ، فإنه سيفتضح بفشله حين يعرض نتاجه على الناس في العلن حيث لا رجعه و لا رحمه غالبا . أليس سقطات كبار العلماء و الشعراء محفوظه غالبا إلى يومنا هذا و يتدارسها الناس ، مهما كانت صغيره أو دقيقه ، فها نحن اليوم نقرأ مثلا - بما أنا ذكرنا صحيح مسلم رحمه الله - كيف أنكر البعض على الإمام مسلم رحمه الله أنه لم يذكر السلام على النبي في أول سطر من مقدّمه كتابه العظيم ، و قس على ذلك في الباقي . ألف و مائتين سنه تقريبا

على زلّه الإمام مسلم - أو ما اعتبره البعض زلّه - و لا نزال ننظر فيها و نتذكرها و نقرأها و نتدارسها فيتخذ بعضنا موقف المؤيد و بعضها موقف المنكر . و الأمثله لا تُحصى على كل المستويات. و فيما يتعلق بالشعر مثلا أليس كل من يدرس ديوان المتبني العظيم - رحمه الله - يقرأ عن سقطاته أو أغلاطه أو هفواته أو الغامض من أبياته مما لم يحسن فيه الإفصاح عن مقصده و ما شاكل. و هذا المعيار يسري على الجميع . الناس ككل ، جمهور القراء و المطلعين و الدراسين لعلم ما أو فن ما ، هذا هو "الامتحان" الحقيقي الجوهري إن شئت . عندما تعلم أن نتاجك سيُقيّم واقعيا من قبل جمهور فيه العدو و الخصم و الحاسد الذي لن يسكت عن زلّاتك ، فإن هذا كفيل بأن يدعو من لا يطلب الإتقان للتخلق بالأخلاق الإلهيه و اتباع الأوامر النبويه ، لكي يسعى إلى من يستطيع أن يقيّم نتاجه في الستر قبل الافتضاح على رؤوس الأشهاد .

س- { رثيتك بها } لماذا اختار أبو نواس الرثاء تحديدا ؟

{ فأودى جماع العلم مذ أودى خلف   قليذم من اليعاليم الخُسف }

الجواب : الرثاء يأتي بعد موت الأستاذ ، و التلميذ الذي لا يريد أن يتجاوز أستاذه هو تلميذ فاشل. و أعلى مطالب الأستاذ هي أن يستقل تلميذه عنهو يقوم بنفسه ، و إلا فهو أستاذ فاشل . فأبي نواس يحمل في عقله هذا المعنى ، و لذلك يريد أن يقول لأستاذه أني بلغت الغايه الآن من التعلم معك ، و من الآن فصاعدا فسأستقلّ ، لأني ولدت من جديد ، ولاده ثانيه ، { سألت يوسف بن الدايه عن مولد أبي نواس } أي مولده الثاني ، المولد المعنوي و ليس الصوري .

و بهذا تعرف رؤيه أبو نواس لأستاذه حين قال في رثائه عنه أنه { جماع العلم } . و ليس الشعر فقط. فالشعر مضمونه علم و تحقيق لمن فُتح له هذا الباب الأعظم فيه . و هو مستوى لا يدركه العوام الذي يعتبرون الشعر شئ من الفذلكه اللفظيه أو في أحسن الأحوال - كما هو السائد في هذا الزمان الحداثي - أنه نوع من " التعبير عن التجربه الشخصيه للشاعر " أو " أحاسيسه و عواطفه " و ما شاكل من تخنّث و تحريف و اختزال من لا يعقل شيئا عن تلك القامات العظيمه و مقاصدهم ، و هذا متوقع إذ يوجد حجاب على هذه الفنون العريقه لا يمكن أن يرتفع إلا بإذن الله و عليها غطاء لا ينكشف إلا بمدد من نور الله .

ش- { فأنشده } آه العربي - ذاك العظيم ! الذي ينشد و يغني حتى حين يرثي . الموت مناسبه للغناء ، الموت مناسبه لكتابه الشعر ، الموت مناسبه لظهور الكلمه المقدسه في هذا العالم السفلي . إن كان هذا هو حال الموت ، فما ظنك بالحياه عند العربي الأصيل أي الذي عقل و نال بركه العربيه و أسرارها .

ص - { فقال له } أي خلف { ويلك ، ما حملك على أن رثيتني و أنا حيّ } . لماذا لم يسأله ذلك حين قال له أبو نواس في فاتحه أمره " اسمع منّي قصيده رثيتك فيها " ؟ حسب صوره سؤاله اللاحق ، أي فرق بين لو كان سأله ذلك قبل الإنشاد أو بعده ؟

الجواب : أولا لأن أبا نواس أراد أن ينشده ، فالباعث كامن في نفسه ، و القصيده جاهزه عنده ، و ما كان لأستاذ عاقل له مقام " جماع العلم " أن يكبت تلميذه و يكتم أنفاسه الشعريه .

ثانيا ، من حبّه للشعر أراد أن يسمع إلى ثمره الشجره النواسيه التي كان يسقيها و يرعاها . و هل فرحه الأستاذ إلا أن يجد تلميذه مثمرا ، حتى لو كان هذا الثمر ذو مضمون سوداوي على الأستاذ . فلو افترضنا أن أستاذا جاءه تلميذه يقول له : قد كتبت مقالا أنقض فيه أطروحه لك . فإن الأستاذ الذي يعمل للتعليم ، لا للفوز بالغرور - و معلوم أن التعليم قد يصير فرعنه خفيه - سيقرأ بنهم انتاج تلميذه . و هذا المبدأ هو عين المبدأ الذي جعل خلف الأحمر - رحمه الله - يؤجل سؤاله إلى ما بعد سماع إنشاد تلميذه .

بعد أن حقق ما سبق ، حينها وجد مدخلا للسؤال عن نيه تلميذه في ذلك ، { ما حملك } و هذا اعتناء بنفسيه و قلب الطالب ، فهو ليس أخذ بمظهر الشئ ثم قياسه بناء على النيه أو الباعث الذي يخترعه الأستاذ أو يخمنه من عند مخيلته و ينسبه إلى الطالب بحجه أنه " لابد أنه كان يقصد ذلك" . {ما حملك على أن رثيتني و أنا حي } و هنا أراد خلف أن يرى إن كان أبو نواس قد التفت إلى المعنى الذي يريد أن يوصله له ، أي يريد أن ينبّه أبا نواس و يقول له بلسان الحال : حياتي و موتي بالنسبه لك ليسا أمرا خارجيا ، فأنا داخلك ، أنا معلمك ، حين تستقل عني فقد مُتّ بالنسبه لك . و هذا عين ما نواه أبو نواس ، حيث أنه أجاب { أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا } فلما أجابه خلف ب {نعم قرح} ، كان ذلك إعلانا بولاده أبا نواس . فخلف عنده في حكم الميت ، فرثاه . نحن نعرّف الأشياء حسب قيمتها و صلتها بنا غالبا ، و لا نُعرّفها بناء على "ما هي عليه في الخارج" إلا قليلا و إلا في الحالات المتعلقه بالوجوديات المحضه و الحقائق المجرده عن الشخصنه . و من هنا لما قال الله تعالى لحضره موسى عليه السلام " ما تلك بيمينك يموسى " فسأله ب "ما" لتعريف ماهيته الشئ . أجاب موسى " هي عصاي أتوأكأ عليها و أهشّ بها على غنمي و لي فيها مآرب أخرى " فباستثناء قوله "هي" و "عصا" من "عصاي" ، الباقي كله نسب ذاتيه له ، و منفعه العصا بالنسبه له . لاحظ تداخل الذاتي و الموضوعي في التعريف الموسوي . فالتعريف ليس ذاتيا بحتا - كما يزعم أهل النسبيه الغاليه - و لا هو موضوعي بحت - كما يزعم أهل "التفكير العلمي" المُغالي . لا يمكن للإنسان أن يُعرّف الأشياء إلا بذاتيه و موضوعيه في آن واحد . و لولا حقيقه الموضوع لما استطاع أن يُعرفه ذاتيا أصلا . و لولا صلته بذاته لما استطاع أن يدرك موضوعيته مطلقا . فقول خلف { رثيتني و أنا حي } يُغفل أو ينبه على الفرق بين الحياه كتعريف ذاتي و الحياه كتعريف موضوعي . خلف حي موضوعيا ، و لكن أبو نواس اعتبره ميتا ، موت الأستاذيه النفسيه ، أي في كونه حاضرا كمثال مهيمن على نفسيته و أسوه يتأسى بها و يسعى لتحصيل العلم بها . الموت الباطني للأستاذ ليس بقتله و لكن

باستغراق حقيقته في حقيقه التلميذ ، بحيث أن التلميذ لا يشعر أن أستاذه مفارق له أصلا ، و هذا نوع من " الفناء في الشيخ " . و هذه صلته بالموت الصوري المعروف ، و هو غياب الشيخ من وعي المريد ، و الكلام هو عن نوعيه هذه الغيبه ، بالنسبه للموت الصوري هي غيبه صور للانتقال و الهلاك ، و لكن بالنسبه للموت المعنوي هي غيبه توحد نفس المريد بمثال الشيخ في النفس . "أنا الحق" .

ض- { قال : أردت أن أعلم هل قرح شعري أم لا }
" قرحت الأرض : ابتدأ نباتها " و " قَرّح الشجره : خرجت رؤوس أوراقه " و " حديقه قرحاء: بها نبات أو في وسطها زهر أبيض" و " في الأقرح : في الصبح " .
واضح من المعاني أعلاه معنى " قرح شعري " . و هو معنى الولاده الذي ذكرناه فلا نعيد .
{ أردت أن أعلم } عن طريق إنشاده أستاذه . و ذلك لأن العلم إما يأتي بواسطه الغير أو بالمباشره . المباشره هي الحقيقه العقليه ، بالغير هي الأمور التي تخضع للذوق و المستويات الخارجيه . فلا تحتاج أن تسأل أحدا عن نتيجه جمع اثنين و اثنين و أنها أربعه . العلم بالحقيقه ذاتي ، و إلا فليست هي عندك من الحقائق المنكشفه بعد . و لكن العلم بما فيه احتمالات و صنعه و قوانين و موازين ، و إن كانت هذه حقائق إلا أنها دون الأولى ، و يغلب ذلك في الفنون الصوريه . فلو كان يعلم أن شعره قد قرح ، لما سأل أستاذه ، هذا كأصل . إلا أن الذي يظهر - من إشارته بعمله لقصيده رثائيه ، إن صح التعبير بعمل بالنسبه لشاعر عريق مثل هذا - أنه كان يعلم أن شعره قد قرح ، و لكنه أراد أن يؤكد ذلك ، أو أنه أراد أن يوصل هذه المعلومه لأستاذه بطريقه غير مباشره .
{ أردت أن أعلم } كما هو ظاهر ، طلبه بهذا العلم مبني على إرادته هو . فالعلم المعتبر هو ما استند على إراده حرّه . و هذه قاعده أظن أننا اكتفينا بتقريرها .
{ هل قرح شعري أم لا } سؤال العظماء . و أما الالتفات على اعتبار انتاجك سليم فهو أسلوب الضعفاء .

ط- { قال له : نعم قرح ، أقرح الله جوفك } . آمين !
...

(إعراب المعجم)

بسم الله الرحمن الرحيم " إنا أنزلنا قرءانا عربيا لعلكم تعقلون "
عقل العربية هو وسيلة تكميل العقل . و دراسة المعجم هي دراسة للوجود كله و رؤيته خصوصا من زاوية نظر العرب . فإن المُعجم كلمات , و الكلمة دال و مدلول و علاقات بين الكلمات ذات المادة الواحدة من حيث الجوهر و الظاهرة بتصريفات متعددة و في أكثر من مظهر , أو العلاقات بين الكلمات ذات الأصول الجوهرية المختلفة و لكن ذات المباني المتشابهة أو التي لها نفس الوزن , أو العلاقات بين الكلمة الواحدة و لكن بإعادة ترتيب حروفها بالتقديم و التأخير حتى تظهر كل الاحتمالات الممكنة الكامنة في الكلمة ثم الكشف عن العلاقات المعنوية بين هذه الاحتمالات , و غير ذلك من أبواب جنان المُعجم و حدائقه.
بل إن الناظر في سعة و تسلية دراسة المعجم من شتى الأبواب يكاد يرى أن دراسة المعجم تُغني عن ما سواها , لأن كل ما سواها متضمن فيها , إذ مهما كان الموضوع الذي تريد أن تعبر عنه و تشرحه , طالما أنك ستعبر عنه بكلمات , فأنت مضطر أن تعبر عنه ب "كلمات" , مما يعني أنك ستستعمل المعجم , و بالتالي دراستك الحقيقية المتعمقة للمعجم تتضمن دراستك لهذا الموضوع بدرجة أو بأخرى , و لهذا المعنى ذكر مولانا صاحب القاموس المحيط في مقدمته أن اللغة فيها أسرار جميع العلوم و الفنون . و قد بلغني أن العلماء في التقليد الهندوسي في برنامجهم الدراسي , يقضون نحو ستة عشر عاما في دراسة اللغة السنسكريتية فقط , و بعد ذلك يعتبرون الرجل قد دخل في زمرة العلماء . و أحسب أن العلّة في هذا الأمر هي نفس المعنى الذي ذكرناه .
ثم إن كعبة حياة المسلمين هي القرءان , و الباب الأول للقرءان بعد التزكية القلبية الأولية هو العلم باللسان, فتعلم العربية صلاة , و قراءة أي شيء بالعربية الفصيحة السليمة إن لم يساوي فضله صلاة النافلة – إن صحت النية – فهو يقترب منها , العربية لسان مقدس مكرم , لأن القدس و الكرم تجلى بها , و إن كان الجبل قد اندك من تجلي الحق سبحانه , فإن العربية صمدت و حملت أمانة الحق حين تجلى عليها بكلامه.
لطالما تنافست الأمم في الدعاوى العريضة فيما يتعلق بأعراقها و ألوانها و أجناسها البدنية أو فلسفاتها الذهنية أو عقائدها الدينية أو تنظيماتها الاجتماعية السياسية أو ثرواتها المالية أو كثرتها العددية , و كل حزب من هؤلاء يسعى كل سعيه لأن يبقى "طاهرا" عن الأغيار و متعاليا عليهم بما عنده من هذا المعنى أو ذاك الغبار , إلا العرب , فإن تعصبنا الأساسي هو للساننا و لغتنا و أساليب تعبيرنا , باختصار هي حزبية مدارها الكلمة . و مقصدنا هنا ليس رفع مقصد على مقصد , أو مدار على مدار , و لكن مجرد تبيين الفرق بيننا و بين غيرنا في هذا المجال . و تقسيم الناس إلى عرب و عجم , و هي القسمة الأساسية التي في قلب العربي , واضح أنها قسمة معيارها لساني أي الكلمة , و بالإضافة فإن كلمة " عجم " من الإعجام الذي فيه معنى الغموض و التحير و عدم حسن التعبير بالكلمة , و العربي بالضد من ذلك , و وضوح التعبير فرع لوضوح الرؤية و دقة المشاهدة و

التمكن في عقل الشيء و الثقة بالنفس , و لهذا من شدة أنفة العرب أنهم كادوا أن يكونوا كلهم ملوكا على حد وصف أحدهم . العلاقة بين العربية و الملوكية عميقة لمن يتأمل . فالتمكن في العربية طريق من طرق العز النفسي . و لعلك تسأل عن أمثلة عن التحزبات البشرية الأخرى و مداراتها , فلنذكر لك بعضا منها : أما العرقية فكاليهود و الآريين أو البيض و بعض السود كردة فعل كما هو حال الفرقة المسماة " أمة الإسلام " في أمريكا , و أما الفلسفة فكالإغريق في السابق و كالغرب الحداثي في الحاضر فهؤلاء يعتبرون من سواهم برابرة أو جهلة أصحاب تخريف بينما قد لا تصدق هذه الأوصاف على أحد بقدر ما تصدق عليهم بالأخص الغرب الحداثي الذي لعله لم يعرف التاريخ صنفا من البشر بمستوى همجيتهم , و أما العقائد فكالصليبية التي لا ترى الخلاص ممكنا إلا عندها مما يعني إحباطها لقيمة كل ما سواها و جعله في حكم العدم إن لم يكن أسوأ , و أما التنظيمات السياسية فكأرباب الديموقراطية أو للدقة سلطنة الأنعام , و أما ثرواتها المالية فكالتجار عموما , و أما الكثرة العددية فكبعض الإسلاميين الذين تعجبهم الكثرة كيفما اتفق و يريدون أن يدخلوا أي أحد أيا كان تحت مسمى الإسلام و إن كان بتقزيم معنى الإسلام تقزيما يجعل الإجرام أصدق منه و أجمل – و العياذ بالله . و قس على ذلك .

فالحاصل , دراسة المعجم عمل عظيم لكل الناس عموما , و للعرب خصوصا , و للمسلمين بالأخص .

(صوفي و صليبي)

على ضفاف نهر الفرات , جلس رجل من السادات , و كان ينظر بهدوء في جريان الماء , و يتأمل في حقائق الآيات و الأنباء, إذ شأن المسلم أن يكون دائما من الذاكرين , و شأن العالِم أن يكون من المتفكرين , و فجأة خرج عليه رومي صليبي , بدنه بدن رجل و ذهنه ذهن صبي , و هو يحمل معه صليب من ذهب مطرز بالجواهر , و صاح متحمسا " استمع للبشارة أيها الشيخ الكافر " , فتبسم السيد و قال له " لبيّك يا مُبشّر , فخادمك حاضر " , فقعد الصليبي بجانبه و قال له " أريد أن أعرض عليك دين الحق , دين يسوع ابن الرب , الذي هو طريق الخلاص و الحب " , فقال الصوفي " هات ما عندك فقرة بعد فقرة و استمع لجوابي , فإن فرغنا من الحوار و ظهر أمرك أعطيتك ولائي " .

فبدأ الصليبي و قال (ب) : إن الرب الخالق بعث يسوع ابنه الوحيد لخلاص كل الخلائق و كل من لا يقبله له النار الأبدية .

الصوفي(ف) :متى بُعث هذا الرجل الذي تتحدث عنه , و في أي منطقة من العالم بُعِث , و بأي لسان تكلم , و من أي الأقوام , و كم سنة دامت بعثته , و ما خلَف من علم من بعده ؟

ب : قبل 2015 سنة , في أرض الشام , تكلم الآرامية و هو من اليهود العبرانيين , دامت 3 أعوام , و كتب أربعة من الرجال سيرة حياته و تعاليمه في كتاب العهد الجديد المقدس .

ف : إن مقتضى كلامك أن كل من كان قبل ذلك الزمان و على مر آلاف السنين هم من الضالين الهالكين الذين لم يُبعث لهم أحدا ليهديهم , و كذلك كل من كان في زمانه من مشرق الأرض و مغربها و شمالها و جنوبها كقبائل استراليا أو هنود أمريكا الشمالية أو المكسيك في أمريكا الجنوبية أو قبائل أفريقية أو قبائل الجزيرة العربية و أهلها و كل منطقة أخرى في طول هذا العالم و عرضه ممن لهم أديانهم و تقاليدهم التي عاشوا بها آلاف السنين , كل هؤلاء على باطل قطعي و إلى النار , ثم الذين جاؤوا من بعده من نفس هؤلاء الأقوام و غيرهم ممن لهم لسان غير لسانه و نفسيات و قابليات غير قابلياته و قوميات غيره ممن أيضا تسلموا دينهم من الحق سبحانه و لهم رجالهم و كتبهم و تعلقهم بالحق سبحانه و ذكرهم و عبادتهم و توحيدهم له على مراتبهم و اختلاف صور شرعهم و مناهجهم كل هؤلاء أيضا في النار . إنك تبني قولك على رب خلاص و محبة , و لكن دعني أضرب لك مثلا لقولك .

في زمن قديم كان يوجد ملك من الجن , و كانت لهذا الملك عشرة آلاف زوجة , و كان كل يوم ينكحهن جميعا و في نفس اليوم يلدن أولادهن , و له قصور في كل أطراف مملكته شمالا و جنوبا و شرقا و غربا , و في كل ربع منها تسكن ربع زوجاته مع أولادهن منه . إلا أن هذا الملك كان يدع كل أطفاله يموتون جوعا و فقرا و لا يعتني بهم البتة , و كل يوم يولد له عشرة آلاف ولد , و بعد أسبوع يموت هؤلاء , ثم بعد أسبوع الدفعة الجديدة و هكذا استمر الحال لآلاف السنين . ثم في إحدى الأيام أنجب ولدا واحدا في قرية من قرى الربع الشرقي لملكته , من زوجة واحدة من زوجاته , فنظر بعناية إلى هذا الولد و هذه الزوجة حصرا , فكان يطعمهما و يعتني بهما كل الاعتناء و أقسم أنه سيعتني

بهما و بذريتهما حصرا , و في نفس تلك الأثناء كان كل أولاده الآخرين يموتون جوعا و فقرا و بؤسا و هو لا يبالي , كل همه أن يجامع زوجاته و ينجب منهن ثم يلقي بالأولاد كلهم في المقبرة بلا أن يطرف له دفن , اللهم إلا هذا الولد الوحيد و ذريته . أسـألك الآن , إن زعم أحد أن هذا الملك هو ملك محبة و رحمة و عناية , و أن هذه هي صفاته الأساسية في التعامل مع عائلته و أهل مملكته , أيكون هذا قولا مقبولا.

فاعلم أيها الصليبي , أنك بدعواك هذه تجعل صورة الحق سبحانه هي أشوه و أخبث و أتعس صورة ممكنة للواحد المتعالي صاحب الكمالات التي ما فوقها كمالات . و إني أحذرك و أنذرك من أن تلقاه يوم القيامة بوجه اسود من هذه الفرية . اكمل الآن ما عندك من دعاوى غير هذه .

ب : إن كل إنسان يولد بخطيئة أصلية , و يسوع صُلب من أجل أن يمحو هذه الخطيئة عن الناس أجمعين و العالم كله .

ف : إننا لم نسمع و لم نعرف أي خطيئة أصليه إلا منك أنت , و لم نسمع أو نعرف أن إنسانا ما صُلب أو فُعل به أي شيء من أجل أن يتحملها عن الجميع و يمحوها , و لكن سأقبل قولك مبدئيا و أسألك , هل فعل يسوعك هذا الأمر تطوعا من عنده أم أنه استشار كل الناس و أخذ رأيهم فيما إن كانوا يرغبون في أن يحمل عنهم خطيئتهم الأصلية التي ذكرتها جنابك ؟

ب: بل الرب من محبته للعالم وهبهم ابنه الوحيد ليصلب و يكون صلبه كفارة لكل خطايا الناس , فهو من التخطيط الرباني و ليس من الشأن البشري .

ف : جميل جدا , توقعت شيئا من هذا القبيل فإني لا أذكر أنه قد تمت استشارتي في ذلك و لا أعرف أحدا تمت استشارته في مثل هذه القضية و أخذ موافقته على حمل خطيئته من قِبل يهودي ما حسب قولك . دعني أضرب لك مثلا مبني على التماثل بين الخطيئة و الدَين , فإنك تعلم أنه يوجد تماثل بين فكرة الخطيئة و فكرة الدَين كالدين المالي , و هي فكرة موجودة في التقاليد الهندوسية و البودية و اليهودية و الاسلامية و غيرها من التقاليد الدينية بالتأكيد و أحسب عندكم أيضا ما يسمى بيوم الدينونة و التقارب في المعنى و المفهوم مما هو ظاهر إن شاء الله , فهل توافق على هذا الأصل في التماثل بين الخطيئة و الدين ؟

ب : نعم أوافق فإن الخطيئة كالدَين تجاه الرب فعلا و يجب تسديده .

ف : حسنا , فاستمع لهذا المثل و اعقل إن كنت من العالمين . أنا رجل ولدت و علي دَين من أول يوم , و الدين للمستشفى الذي ولدت فيه و ذلك لأن والدتي توفيت و والدي توفي كذلك في نفس يوم ولادتي و لم يكن لي أي أقارب , فكتب المستشفى الدين في ذمتي حتى أكبر و أسدده , و كانت قيمته 50 ألف ريال , و حيث أني صغير و مفلس لم يكن لي ما أسدد به , فكبرت على ذلك و هو لا يزال في ذمتي . في يوم من الأيام زار أحد التجار الأثرياء من فاعلي الخير إلى هذا المستشفى و قال للمسؤول عنه : أرني كل دفاتر الديون المكتوبة في ذمة الأطفال الذين ولدوا و لم يسدد أحد تكاليف ولادتهم . فأحضر مسؤول المالية قيمة مجموع الديون فدفعها التاجر تطوعا و عن طيب خاطر بدون

أن يراجعني و لا أن يطلب مني مقابلا أو يساومني على صفقة, بل ذهب وحده و بإرادته و سدد المبلغ كاملا . و الآن , هل بقي في ذمتي شيء للمستشفى ؟

ب : لا .

ف : أترى لو سببت أنا هذا التاجر و لعنته أو مدحته و شكرته , أترى لو أقررت بما عمله هذا التاجر و اعترفت بوجوده و عمله بتسديد ديني أو أنكرت وجوده أصلا و لم أقر بعمله , أيكون المسلك الأول أو الثاني مؤثرا على حقيقه تسديده الدين عني و سقوطه من ذمتي في قِبال المستشفى ؟

ب : بل يسقط من ذمتك بغض النظر عن معاملتك .

ف : صدقت , و الآن , لو جاءني رجل بعد سبعين سنة من وفاة هذا التاجر المحسن , و قال لي " أنا ولد هذا التاجر , و حيث أن والدي قد أحسن إليك بتسديد دينك فأنت ملزم بالإيمان بأن والدي كان أعظم إنسان على وجه الأرض و أن كل ما كتبه في وصيته من تعاليم عقائدية و أخلاقية يجب عليك أن تقبله و تعمل به , و إن لم تفعل ذلك فإن دينك سيعود في ذمتك " , هل لمثل هذا الولد أي قيمة في أقواله ؟

ب : إن لم يكن لوالده أن يسترجع ما دفعه و لا أن يرتب مقابلا له , فمن باب أولى أن لا يكون لولده مثل ذلك .

ف : أحسنت , و الآن , لو جاء الحفيد التاسع عشر لهذا التاجر لحفيدي أنا التاسع عشر , و قال له مثل ما قال ذاك , أيكون لقوله قيمة ؟

ب: بالطبع لا .

ف : أترى لو قيل لي " إن فلان التاجر قد سدد دينك للمستشفى " كيف يمكن لي أن أعرف إن كان هذا القول حقا أم باطلا ؟ يوجد طريق مباشر و طريق غير مباشر . أما المباشر فهو مبني على كوني على يقين مقدما بأن علي دينا للمستشفى بقيمة 50 ألف ريال , و هذه مقدمة ضرورية و لنفرض أنها متوفرة , ثم بعد أن أسمع أن يقال لي أن التاجر قد دفع ديني أذهب إلى المستشفى و أنظر في السجل المخصص للديون , فإن كان من الصادقين يجب أن لا أرى أي أثر للمبلغ المذكور في ذمتي . و أما الغير مباشر , فلنفرض أن الدولة التي نحن فيها تمنع السفر على المديون , فإن كان التاجر فعلا قد أبرأ ذمتي يجب حين أذهب إلى المطار للسفر أن أستطيع أن أسافر . فالطريق الأول نظر للذات , و الطريق الثاني نظر للأعراض . و حين تسديد الدين تخلو الذمة من المبلغ (الذات) و ترتفع كذلك كل آثار ثبوت الدين (الأعراض) , هل هذا صحيح ؟

ب : نعم هذا مفهوم . فما تأويل مثلك ؟

ف : التأويل واضح . إن كان فعلا قد ثبت أن للإنسان ما تسمونه " خطيئة أصلية " فهي بمثابة الدين – 50 ألف ريال . فلهذه الخطيئة ذات و أعراض . و حيث أننا لا نستطيع أن نطلع على السجلات الإلهية المكتوب فيها أصل الخطيئة فضلا عن الإبراء منها , فإننا لا يمكن أن نعرف قضية الخطيئة من حيث الذات , فلا يبقى إلا طريق الأعراض . فإذا نظرنا في كل ما يقال أنه أعراض

للخطيئة الأصلية , و عددناها كلها في قائمه من صنعكم أنتم و نقبلها منكم مبدئيا , سنرى التالي , لا يوجد فقرة واحدة من هذه الأعراض إلا و هو لا يزال موجودا في الناس ! في من يمدحون و يشكرون "المخلص" الذي تدعيه و كذلك في الذين يلعنونه و يقدحون فيه . و لا يوجد شيء إيجابي واحد تدعي أنت أنه موجود في من يؤمن به و يشكر صلبه لنفسه لخلاص العالم إلا و هو موجود في مختلف الأمم على نحو مماثل إن لم يكن أعظم مما هو موجود فيكم . فانظر للأمر من أي جهة تشاء , لن تجد دليلا يثبت وجود الدين – الخطيئة – أولا , ثم لن تجد أي دليل و لا شبه دليل يثبت ارتفاع أعراض هذه الخطيئة ثانيا . فأنتم اختلقتم مشكلة ثم اختلقتم حلا , ثم أردتم الناس – و أنتم على كل حال لا علاقة لكم بذاك الرجل – أن يتبعوكم في أمور غير ملزمة بأي وجه لذاك العمل الخلاصي الذي تدعيه .

فجوابي عن قضية الصلب لخلاص الناس من الخطيئة الأصلية هو التالي : إن كان قد فعلها , فجزاه الله خيرا !

ب : اضرب لي مثلا بخصوص وجود الايجابيات في مختلف الأمم و عدم اختصاصها بنا .

ف : ملك قال لأولاده " لأنكم أولادي فإن الله وهبكم عشرة أصابع في أيديكم و عشرة أصابع في أرجلكم " . و كان لهذا الرجل عشرات الآلاف من الأولاد , و بالطبع لم ير كل واحد منهم كل إخوانه , ثم لم يخرجوا كلهم من حدود مملكته قط . فلما كبر الأولاد التقوا بأبناء ملوك آخرين , و سافروا في داخل مملكة أبيهم و شاهدوا مختلف أصناف إخوانهم . فما النتيجة ؟ النتيجة أنهم وجدوا أن الغالبية العظمى من الناس , أبناء مختلف الملوك فش الشرق و الغرب و الشمال و الجنوب , لهم أيضا عشرة أصابع . و وجدوا أن من إخوانهم أنفسهم من له يد واحدة أو إصبع واحد في اليد الواحدة و نحو ذلك من اختلافات في عدد الأصابع و كونها دون الكمال . فتبين لهم أن والدهم الملك كان كاذبا أو مدلسا مغرضا .

ب : فما قولك في عقيدة الفداء , أي أن يسوع ابن الرب قد مات ليفدي العالم ؟

ف : أيهما أعظم و أعلى في الدرجة , يسوعك أم العالم ؟

ب : بل يسوع أعلى , إذ هو الكلمة و بالكلمة خلق الرب كل شيء .

ف : الفداء لا يكون إلا من الأدنى إلى الأعلى , و ليس العكس . الأدنى يفدي الأعلى , إذ حياه الأدنى دون حياه الأعلى , و قيمتها دون قيمته , و لذلك "يفديه بنفسه" . و هذا معلوم باللغة و العقل و ممارسة الناس في كل مكان . و مثاله فداء الأسرى . إذا تم أسر ابنك الحبيب إلى قلبك , ثم طالب الذين خطفوه و أسروه بمبلغ مليون ريال , فأنت أمام أحد أمرين , إما أن تفديه بالمليون أو لا تفديه , فلو كان ابنك أثمن عندك من المال ستفديه به , و لو كان المال أثمن عندك من ابنك فستفدي المال بابنك. و منه أيضا قول العبد لسيده أو المحب لحبيبه " جُعلت فداك " أو كمثل " الفدائيين " الذي يضحون بأنفسهم في سبيل قضية أو فكرة أو وطن أو أهل أو نحو ذلك , فلولا أنهم يجدون نفوسهم دون قيمة هذه الأشياء لما قاموا بذلك و لما استطاعوا . ثم إنك تقول أن يسوع "هو الكلمة" التي بها

خلق الرب كل شيء , فهو إذن علّة لوجود و بقاء كل شيء , و العلّة إذا زالت زال المعلول , و إذا ماتت مات المعلول , و حيث أنكم تقولون أن يسوعكم مات لمدة ثلاثة أيام ثم " بعث " , فهذا يقتضي أن العالم كله مات و زال من الوجود لمدة ثلاثة أيام ! و هذا كما ترى .
ب : فكيف الطريق إلى نيل الخلاص إذن ؟
ف : بطلان طريق معين لا يعني بطلان كل الطرق . ثم إن يسوعكم قال لمن سأله نفس هذا السؤال في كتبكم أن الخلاص يتمثل في ثلاثة أمور , بالتوحيد و حب الرب بكل القلب و النفس و القوة و بحفظ الوصايا المتعلقة بعدم القتل و السرقة و نحو ذلك و بحب القريب كالنفس . لم يزد على هذه كقاعدة أي شيء , و ذكر التخلي عن المال كله للفقراء و اتباعه و يبدو أنه على سبيل العزيمة و الدرجة الأعلى حسب ما فتح عليه إلا أن الأصل هو التوحيد و حفظ الوصايا و حب القريب كالنفس . و لم يذكر شيئا عن الصليب و الخطيئة و التثليث أو غير ذلك لمن سأله عن الخلاص . و هذه الأصول الثلاثة هي الأصول التي تجدها كأساس في دين اليهود فيسوعكم في نهاية المطاف يهودي , يفكر كيهودي و يتكلم كيهودي و يدعوا إلى الخلاص الذي يأتي من عند اليهود , فهو يهودي , و لكن أنتم أخذتم النسخة الرومانية أو الشبه اغريقية منه و ذلك لاعتبارات يعرفها أهلها . الخلاص عند الحق سبحانه لا يكون منحصرا في صورة لا يمكن أن تكون قائمة إلا في مكان و زمان دون مكان و زمان آخر. و الخلط بين الوسيلة و الغاية خطير جدا . فالرسل و الأنبياء و الأولياء هم وسيلة كاشفة عن طريق النجاة , و ليس أي رسول بعينه هو الوسيلة المطلقة من حيث الصورة للنجاة . كما أن الماء و النور في كل مكان فيه بني الإنسان , كذلك النجاة و الوسيلة للارتفاع في درجات القرب الإلهي في كل أمة من أمم بني الإنسان , بدرجة أو بأخرى , بصورة أو بأخرى , بوسيلة أو بأخرى .
ثم إن يسوعكم قال أنه يوجد حب أسمى و حب كحب الوثنيين , و جعل الحب الأسمى هو محبة الأعداء و مباركة اللاعنين , و جعل محبة الوثنيين هي مبادلة المحبة بالمحبة حصرا , ثم إنه قال أن إلهه " محبة " , و حيث أنه قال أنه على الإنسان الضعيف الهالك أن يحب أعداءه بإطلاق و قال أنه ليس صالحا بل " الأب وحده صالح " , فلاشك إذن أن الأب الذي يتكلم عنه هو صاحب المحبة الأسمى , أي محب لأعدائه و مبارك للاعنيه , بالتالي إن مثلك أنت ممن يحب و يتبع و يؤمن ستنال محبة مثل أو دون المحبة التي سينالها من يكفر و يعادي و يلعن , فواحد مثلي و هو " الوحش 666 " و عدو مخلصكم بامتياز, سينال – إن كان مخلصكم من الصادقين – المحبة السامية . فالخلاص بهذا الاعتبار – حتى مع غض النظر عن أي مسألة و اعتبار آخر – إن كانت ستتمثل إما في الإيمان به أو الكفر به فإن الكفر و المعادة هي الطريق الأسمى .
قال لي مرة أحد رجال كنيستكم : افترض معي و لو للحظة أنك على باطل و أنك بحياتك كمسلم و اتباعك لمحمد الذي هو الدجال و عدو المسيح عندنا إنما تحيا في عداوة يسوع المسيح ابن الله , افترض ذلك و لو للحظة , فأنت رجل يبدو أنك تقي و تخاف الله , أفلا تخاف أن تقف أمامه يوم القيامة كعدو له ثم يحكم بإرسالك إلى الجحيم ؟ فقلت له : لو كان ما تقول – و ليس كذلك كما قال

الله لنا و كما عرفنا – فإنه بعد أن يحكم علي بالجحيم سأصرخ " يا رب يا رب : أحبوا أعداءكم و باركوا لاعنيكم !! " .

ب : فما قولك في التثليث , أي الآب و الابن و الروح القدس كتعبير عن الحقيقة الإلهية ؟

ف : هل الثلاثة متساويين في الحقيقة أو مختلفين ؟

ب : بل متساويين و الثلاثة شخص واحد .

ف : إذن ما يصح إطلاقه على الأب يصح إطلاقه على الابن , و ما يخص الروح القدس يكون كذلك في الابن ؟

ب : نعم إذ هذا مقتضى المساواة .

ف : يسوعك يرد عليك . فإنه أثبت الفرق الصفاتي بينه و بين الاب , إذ حين قال له رجل أنه صالح رد عليه بقوله "لماذا تقول عني صالحا , الأب وحده هو الصالح " . فالكمال للأب وحده و لا يصح إطلاقه عليه كما هو واضح من قوله . ثم في موقف آخر أثبت الفرق بينه و بين الروح القدس حين قال ما معناه " من يجدف على الابن يغفر له , و لكن من يجدف على الروح القدس لا يغفر له " , فهنا اختلاف مهم آخر بين الاثنين . ثم أثبت الاختلاف بين الأب و الروح القدس فقال أن الروح القدس يمكن أن يتم إرساله أو نفخه في الآخرين , و أحسب أنه لا يوجد منكم من يقول أن الأب يمكن أن يكون رسولا أو منفوخا . فإن كان الاب يختلف عن الابن , و الابن يختلف عن الروح القدس , و الروح القدس يختلف عن الأب , فعن أي مساواة يتحدثون .

ثم إنه في كتابكم أن يسوع دخل اورشليم و هو راكب على أتان أي أنثى الحمار صحيح ؟

ب : صحيح .

ف : فمن الذي كان راكبا على الحمار , الاب و الابن و الروح القدس أم الابن وحده – حسب تعبيراتكم طبعا ؟

ب : ما الذي يترتب على كل احتمال من الاثنين .

ف : إن قلت أن الابن وحده بذاته كان راكبا على الحمار , فأقل ما يقال أن الابن مفصول و مغاير ذاتيا للاب و الروح القدس, و هذا نقض آخر للتثليث .

ب : و إن قلت أن الثالوث كله كان راكبا على الحمار ؟

ف : إذن الحمار هو الإله الأعظم ! إذ ما عظمة هذا الكائن الذي يستطيع أن يحمل الأب و الابن و الروح القدس على ظهره و يمشي بهم جميعا , فعليكم بعقيدة الرابوع إذن , و الحمار أعظم من الثلاثة بحكم أن الحامل أقوى من المحمول أو على أقل تقدير مساو له في القوه , فيكون أقنوم الحمار مساو للأقانيم الثلاثة و أعظم من أي أقنوم من الثلاثة على انفراد . بل عليكم بعقيدة الخاموس , لأن الأرض حاملة للحمار الذي يحمل الثالوث , فالأرض أعظم من الحمار و أشد منه قوة . بل السادوس أقرب للعقل لأنه لولا التبن الذي يأكله الحمار لما عاش الحمار ليحمل الثالوث , فالتبن سيد الحمار . و هكذا إلى ما لا نهاية من الأقانيم .

ب : ابتعد عني يا شيطان !!

ف : عفوا !

فأكمل الصوفي يومه و هو يضحك كالعادة على ضفاف نهر الفرات , و كيف لا تنبسط نفس من كان علمه كالماء العذب الفرات و هو جالس على نهر الفرات . و الحمد لله رب العالمين .

...

(القلب و القوالب)

يُحكى أن أحد الفقهاء – علماء المظاهر و الصور – كان مسافرا من بلدة إلى بلدة عبر صحراء معينة , فأثناء مروره في الصحراء وجد خيمة لبدوي يعيش وحيدا و معه بعض الأغنام و الإبل , و كان الوقت وقت المغرب , فلما اقترب الفقيه من باب الخيمة ليستأذن بالدخول وقف على الباب لينطق و إذا به يسمع صوت الراعي يبكي و يدعوا الله و يقول " اللهم أين أنت , لماذا لم تأتي و تنزل عندي ضيفا , فإنك لو نزلت عندي ضيفا سأسهر على الاعتناء بك , و لن أرتاح في ليل أو نهار في سبيل خدمتك , و سأحلب لك أفضل لبن عندي و أقدمه لك , و إن جعت و لم أكن أملك إلا خروفا واحدا سأذبحه لك و أشويه و أقدمه و أنا مبسوط و عن طيب خاطر , و إن أردت أن تنام سأعطيك خيمتي لتنام فيها و أنام أنا في الخارج حيث الحر و العرق حتى لا يصبك الحر و ينزل منك العرق , و سأسهر تحسبا لاستيقاظك في جوف الليل و إرادتك لشيء ما مني , يا رب تعال عندي فأنا بانتظارك " , فلما سمع الفقيه هذه العبارات احمرّ وجهه و غضب غضبا شديدا من جرأة و كفر هذا الراعي و تشبيهه الله بخلقه , فلما فرغ الراعي استأذن الفقيه فخرج الراعي إليه و عرف أنه من الفقهاء فبالغ في احترامه و تعظيمه و السلام عليه لأنه من حملة شرع الله , فقال الفقيه له مغضبا " ألا تستحي أنت ! ألا تتقي الله ! ألا تخاف من الله أن تكلمه و تدعوه بهذا الدعاء المليء بالتشبيه و التجسيم , ليس هكذا يكون الدعاء يا أخي فقد علمنا النبي الدعاء و لم يرد في النصوص مثل ذلك " فلما سمع الراعي هذا الوعظ انكسر قلبه و حزن حزنا شديدا فإن هذا الدعاء كان ورده منذ أن عقل منذ سنين طويلة , و خاف خوفا شديدا من ربه بسبب قول الفقيه , فقال " استغفر الله , اعذرني يا سيدي فأنا من الجاهلين , تبت إلى الله على يديك من هذا الدعاء , فعلمني الدعاء الصحيح " فقال الفقيه له " يغفر الله لك يا أخي , قل هذا الدعاء : اللهم يا أرحم الراحمين و يا أكرم الأكرمين , اغفر لي و اعف عني , يا من اسمه مدد العالم و صفته حياه الفاهم , يا من استوى على العرش و علِم بما يقع على الفرش , أنت نور الخلائق و الهادي إلى الحقائق , صلي على النبي و آله الطاهرين و توفني مسلما و ادخلني برحمتك في عبادك الصالحين , و الحمد لله رب العالمين " , فشكره الراعي , و استضافه ليلته ثم خرج الفقيه في اليوم التالي لمقصده .

ثم إن الراعي دعا بالدعاء الذي علمه إياه الفقيه في الليلة الأولى , ثم الثانية , ثم الثالثة , ثم نسي أن يدعو في الرابعة فعوض ورده في النهار حين تذكره , ثم في الخامسة حصل معه نفس الشيء , ثم في السادسة قرر أن يجعله مما يقرأه في النهار أثناء مشاهدته للغنم و هو يرعى , ثم في العاشرة قرر أن يجعله قبل النوم مباشرة , ثم كان النوم يغلبه أحيانا فيتلو نصفه و يترك نصفه , ثم بعد نحو يومين ترك الدعاء بالكلية لصعوبته عليه . و بعد ثلاثة أيام من ترك الراعي للدعاء , كان الفقيه في الليلة الرابعة يدرس في صحن المسجد درسا في علم الكلام و العقائد , فشعر باغتمام لم يدر ما سببه , و شعر بإعياء و تعب لم يدرك أصله , فاعتذر عن اكمال الدرس و دخل إلى غرفته و استلقى و نام . فرأى فيما يرى النائم أن ملكا من الملائكة الكرام العظام جاءه , و قال له " أنت فلان بن فلانه ؟

" قال " نعم " , قال " اتبعني " , فتبعه إلى أن وصلا إلى باب مهيب , فقال الملاك له " هل تعرف ما وراء هذا الباب ؟ " قال الفقيه " لا الله و رسوله أعلم " , فقال " انظر لتعرف " , ففتح الباب بقوة و إذا بجهنم تغلي و تفور و زمر من البشر يصطرخون فيها و يموج بعضهم في بعض , فارتعدت فرائص الفقيه و بدأ جبينه يمطر عرقا , و اصفر وجهه و نشف ريقه , فقال الملاك له " هذا هو منزلك لو لم يرجع الراعي إلى دعاءه الذي كان يدعوه و يحبه الله و تطرب له ملائكة السماوات و الأرض " , ثم استيقظ الفقيه و هو يسبح في العرق و قلبه ينبض بسرعة و الدموع تنزل من عينيه , فقام مسرعا و مشى راجعا نحو خيمة الراعي , فوصلها بعد ثلاثة أيام , و كان الوقت وقت الظهر و الراعي لم يكن في خيمته و يبدو أنه خرج مع غنمه ليرعى , فانتظره الفقيه عند باب الخيمة , فلم يأتي اليوم الأول , و لا الثاني , و الفقيه سيموت جوعا و عطشا إذ نفد زاده , ففي اليوم الثالث بعد أن نضج جلد الفقيه من الحر و العطش و النوم على الرمل و الخوف , حضر الراعي و وجد الفقيه نائما على باب الخيمة في حالة مزرية , فأقامه و قال له " يا سيدي , ما هذا الحال ! " قال الفقيه بعد أن استيقظ فرحا متهللا برؤية الراعي " بل أنت سيدي ! أرجوك استمع لي فقد جئتك في أمر جلل " فقال الراعي " تفضل يا سيدي خادمك تحت أمرك " و أدخله و سقاه الماء فقص عليه الفقيه القصص , ثم قال له " فأرجوك احفظ نفسي و ارحمني و ارجع الى دعائك فإنه مقبول عند ربك " فقبل الراعي منه و شكره و وعده بالرجوع , فلما أراد الفقيه المغادرة قال للراعي " و لكني أريد منك أمر آخر " فقال " تفضل " فقال " أريد أن اكتب هذا الدعاء المبارك المقبول عند الله و اتخذه وردا لي " فقبل طلبه و أملاه الدعاء فكتبه الفقيه و ذهب .

فعاد الفقيه إلى البلدة التي كان فيها , و في ليلته الأولى قام متهجدا و بعد أن فرغ دعا بالورد , و كذلك فعل في ليلته الثانية , و في الثالثة فعل ذلك ثم نام , فرأى فيما يرى النائم نفس الملاك الكريم العظيم الذي جاءه من قبل , فقال له " أنت فلان بن فلانة؟" قال " نعم " , قال " اتبعني " , فتبعه الفقيه , فتبعه إلى أن وصلا إلى باب مهيب , فقال الملاك له " هل تعرف ما وراء هذا الباب ؟ " قال الفقيه " لا الله و رسوله أعلم " , فقال " انظر لتعرف " , ففتح الباب بقوة و إذا بجهنم تغلي و تفور و زمر من البشر يصطرخون فيها و يموج بعضهم في بعض , فارتعدت فرائص الفقيه و بدأ جبينه يمطر عرقا , و اصفر وجهه و نشف ريقه , فقال الملاك له " هذا هو منزلك إن دعوت مرة أخرى بهذا الدعاء الفاسد المليء بالكفر و التشبيه الباطل " , فاستيقظ الفقيه مذعورا متحيرا من هذا الأمر . و كان له شيخ – ككل فقيه حقا – من أهل العرفان و التصوف , إذ فقيه الباطن فقيه فقهاء الظاهر , فسافر إليه , فوجد الشيخ جالسا في وسط حديقة المسجد , ينظر في الزهور و يشم الورود , فلما رآه شيخه تبسّم و قال له " أنتم الفقهاء الحيرة عندكم مصيبة , و عندنا نحن نعمة , تعال يا بني لنحل لك هذه المسألة بلا قال و قيل و لا ترجيح دليل على دليل " فقعد المريد أما شيخه و قص عليه القصص كله , فتبسّم الشيخ ضاحكا من قوله , فقال له " و ما الذي يحيّرك في هذا ؟ " فقال " كيف يكون نفس الدعاء مقبولا لله تعالى و مطربا للملائكة و سببا لدخولي جهنم لتحذيري منه , و في نفس

الوقت يكون عملي بهذا الدعاء سببا لدخولي جهنم أيضا , أيعقل أن يكون نفس العمل مقبولا مرفوضا , أليست الشريعة واحدة للجميع ؟

(فقال الشيخ : إنك لم تدعو كما دعا الراعي , كما أن المنافق حين يصلي لا يصلي كما يصلي الصحابي العالي أو الولي التقي أو المسلم بالكشف الجلي و إن كانت الصورة البدنية للمنافق و العاشق واحدة في الصلاة أو كما تبدو لعين العامة أنها واحدة , فالصلاة و السورة من القرءان حين يتلوها المنافق تكون سببا في زيادة رجسه و سقوطه في جهنم بينما حين يقرأها العاشق تكون سببا في زيادة إيمانه و رفته في الجنة إن شاء الله . ألم تدرسوا في قواعد الشريعة و العقود أن العبرة بالمقاصد و المعاني لا بالألفاظ و المباني , ألم تسمع قول سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن الله لا ينظر إلى صوركم و لكن ينظر إلى قلوبكم , و ألم تقرأ قول الله سبحانه أنه جعل لنا ألسنة و ألوان مختلفة و ثمار الأشجار مختلفة و إن كانت كلها تُسقى بماء واحد و يُفضل بعضه على بعض في الأكل فما يكون طيبا للبعض يكون سبب لتقزز البعض و قيئه . إن قول الراعي أنه مستعد أن يذبح خروفه الوحيد لإطعام الله تعالى إنما قصد به أن حياته كلها و قلبه كله لله, و ذلك لأنك الخروف هو سبب حياة الراعي فإن بطل السبب بطل الأثر فيكون للسبب حكم الأثر و قيمته , و هو من باب قولكم في الأصول أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب , فحين يقول أنه سيذبح خروفه الوحيد لله يكون مساو لقولك أنت أنك ستنذر حياتك كلها لله و تخلصها له . و حيث يقول الراعي : أنه سيجعل الله تعالى ينام داخل خيمته و ينام هو في الخارج و الحر , فإنه يقصد بخيمته قلبه إذ الخيمة بيت و القلب بيت كما قال شيخنا الأكبر ابن عربي – قدس الله سره – في تأويل قول النبي نوح عليه السلام "لمن دخل بيتي" قال الشيخ " أي قلبي " , فالراعي يقول أنه سيطرد أناه و هواه خارج قلبه و لا يجعل في قلبه إلا الله مهما كان العذاب أو الجهاد الأكبر الذي سيضطر أن يخوضه مع نفسه حتى ينهاها عن الهوى , حتى يصل إلى مقام " أتى الله بقلب سليم " و هو كما قال حضرة جعفر الصادق عليه السلام " الذي ليس فيه إلا الله " . و هكذا في كل ما قاله الراعي . و لكن أنت حين تقول هذه الكلمات تقولها كجثة بلا روح و معنى , فحين ارتفعت منك هذه الجثث إلى السماء أزكمت أنوف الملائكة , و لولا حبهم لك لما نبهوك , و لولا أصل قبولك عند الله لما ارتفع لك عمل , فالرؤيا رحمة في صورة عذاب " باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب " . الشريعة للجميع , و لكن فقهك للشريعة هو المحدود . و لو عُرفت اعتبارات و حيثيات و مشروطات الأصول و الفروع الشرعية لارتفع باب الترجيحات و باب الناسخ و المنسوخ و باب تغير الأحكام بتغير الزمان و الحال و المكان و باب الإنكار الصوري و أبواب كثيرة طارئة على دائرة الفقه لأسباب عدم وعي كامل بالفقه و حقائق الشريعة و الوجود من قبل ذلك . فاعقل ذلك يا بني و اتقي الله في قلوب المسلمين و لا توحشهم و لا تنفرهم فإنا لم نُبعث كمنفرين و لكن بُعثنا رحمة للعالمين "

فبكى المريد و أعلن التوبة و قبّل يد شيخه و رجع إلى بلده ليُعلّم الشريعة الجديدة التي تعلمها , و هي عين الشريعة لم تتغير و لكن انفتحت له آفاق دراستها من جديد , و رأى ما لم يكن يراه من

قبل , و في ذلك اليوم صار تسميته " فقيه " ليس اصطلاحا ظاهريا , و لكن معنى محققا فعلا . " قد علم كل أناس مشربهم " و الحمد لله أن الذي يتبع رضوانه بما أنزله سيهديه إلى " سبل السلام " بإذن ربه , و ما ذلك على الله بعزيز , و الحمد لله رب العالمين .

...

(المسلم الكامل : ابن سينا نموذجا)

بسم الله الرحمن الرحيم " فاقصص القصص لعلهم يتفكرون "
الكون قائم من حيث أساسه الأعمق على مبدأ فاعل و مبدأ قابل , و الدين الذي هو صورة الكون و ما ورائه بتمامه كذلك قائم على مبدأ فاعل و مبدأ قابل , " حتى تأتيهم البينة : رسول من الله , يتلو صحفا مطهرة " , الرسول هو القابل , و كتاب الله هو الفاعل . فالقرءان و الإنسان , بهذين يقوم هذا الأمر . و لهذا ترى طريقنا كمسلمين يدور في ظاهره دائما على الكتب و الناس , و من الاهتمام بشق الناس ترى كل كتب الطبقات و السير و التراجم و هذا العلم و الفن العظيم الذي لم تُرزق أمة مثله لا في الماضي و لا في الحاضر لأن الرؤية الوجودية الخاصة بنا تُنتج مثل هذا بينما لا يكون الأمر كذلك عند من لا يعرف القيمة الجوهرية للإنسان القابل للقرءان أو العلماء و الأمراء عموما الذين هم ملوك الحياة العليا و الدنيا , و أيما أمير لا يكون تحت عالِم فقد أسقط قيمته و أصبح مجرد متسلط بقهر و كما هي سنة الله سيأتي من يقهره و يمحوه من الأرض .
السبب الأكبر للكلام عن حياة العلماء المسلمين , و هم خلاصة المسلمين و زبدة الطريقة النبوية و لبها , هو لرؤية الإسلام بالفعل , كرؤية الشجرة , أما بدون ذلك فهو في أحسن الأحوال رؤية للإسلام بالقوة , كرؤية البذرة .
و في هذا المقال نريد أن ننظر في السيرة الذاتية التي قصها الشيخ الرئيس ابن سينا – رحمه الله – مع العلم أن أحد أهم أسباب ميلي إلى هذه السيرة تحديدا هو أني أجد فيها قوتا للجهاد الأكبر و الكبير, أي النفس و التعليم , و فيها ينشرح صدري و تنبسط نفسي و يسكن قلبي , و لأني كذلك وجدت مشتملة على أهم الأفكار و المبادئ التي تقوم عليها كعبة الإسلام و المسلمين , أي العلم و قضية التعليم , التعليم الذي هو أساس كل حياة , و الذي لم يُفسد الغرب الفلسفي و الجغرافي– و الشرق الجغرافي تبعا له بدرجة أو بأخرى – شيئا كما أفسد التعليم , فبدل أن نشرح قضايا التعليم على نحو عرفاني و فكري بحت كما سنفعل إن شاء الله في كتاب آخر , فإننا أردنا أن نضع كتابا يدخل في هذه القضايا بنحو أو بآخر و يكون متلبسا بثوب القصة , القصة التي هي تسلية و تربية في آن واحد , فنجمع بذلك كله أكثر من غاية في وقت واحد , و الله من وراء القصد . و سنذكر ملاحظاتنا في صورة سلسلة من التعليقات إن شاء الله على نصوص و مضامين السيرة و ما يمكن أن توحيه إليها من أفكار مختلفة . فينبغي لمن يريد أن يستفيد من هذا المقال استفادة تامة أن يقرأ ما قاله الشيخ ابن سينا أولا حتى يتابع معنا و إن كنا سنذكر الفكرة مجردة عن السيرة حتى و إن كنا قد اقتبسنا أصلها منها .

...

أ . أول ما نلاحظه أن الكلام فيها متركز عن طريق نموه في العلم , و فهي سيرة ميسرة علمية , و ليست " شخصية" بالمعنى الحداثي الذي تمتلئ به السير الذاتية للكتاب بالتفاصيل الهامشية بل السخيفة أيضا و يبدو أنها صورة من صور الديمقراطية التي تجعل الأولوية للأشياء السفلية بدول

العالية و المحورية . فحيث أن العلم هو "أكمل الصفات" , فإن حياة الإنسان الكامل تتمحور حوله و التركيز يكون فيه , و إن ذكر أي معلومة أخرى فتراه يذكرها و هي مقرونة مباشرة أو غير مباشرة بقيمة العلم و التعلم و التعليم . و أما الجانب " الشخصي " فتجد الشيخ يذكر في أول السيرة بضعة كلمات عن أبيه و كيف التقى والدته , و هو يذكر ذلك لتبيان كيفية تولده , فهو يبدأ بالأصول و المبادئ كما أن كل علم حقيقي يبدأ أو ينتهي بالأصول و المبادئ و الأمهات الوجودية .

...

ب . من حيث المسيرة العلمية , يبدأ الشيخ بالقرءان و الأدب , ثم الفقه , ثم الحساب (حساب الهند) , ثم يدخل في أجزاء الفلسفة فيبدأ بالمنطق ثم الطبيعي ثم الرياضي كقراءة أولى , ثم يشتغل بالطب نظريا و ممارسة , ثم يتفرغ للفلسفة فيعيد قراءتها من المنطق إلى الطبيعي إلى الرياضي ثم يعدل إلى الإلهي , و في كل ذلك يقرأ النصوص و الشروح , ثم يفرغ من هذه العلوم كلها و هو في سن الثامنة عشر . ثم يبدأ التصنيف و شرح الكتب في سن الحادية و العشرين . و بهذا يختم ذكر سيرته العلمية , و يذكر أن " العلم واحد لم يتجدد لي منه شيء " اللهم أنه أصبح "أنضج" عنده بعد ذلك .

فإذن , أولا الشيخ يعتبر مرحلة التصنيف و شرح الكتب هي الثمرة النهائية لمسيرة التعلم و التي تدل على أن الطالب قد وضع رجله في طريق العلم و ترسخ فيه . فمعيار " النجاح " في الأمور العلمية هو التصنيف و الشرح , و في الأمور العلمية التجريبية – كالطب الذي لا يعتبره ابن سينا من العلوم و هو صاحب ما يعتبر أهم كتاب في الطب على مستوى هذا العالم لمدة قرون عديدة – هو القدرة على الممارسة و الاستفادة من التجربة و تحصيل النتائج الايجابية . و هذا تفريق مهم و معايير أهم . إذ من أهم مفاسد هذا الزمان على مستوى العالم هو غياب هذا التفريق و هذه المعايير الواقعية و استبدالها بوسائل مصممة لتجهيل البشر و طمس بصيرتهم كالمعايير الكمّية الخرافية و الامتحانات الفوضوية و غير ذلك من اعتبارات لا علاقة لها بالواقع المحض و النظر الراقي . فالأمور تنقسم إلى قسمين: علمية و تجريبية . العلمية معيار نجاح الطالب في فهمها و إدراك أغراضها يتمثل في كونه قادرا على تبيانها من الصفر أو شرح الكتب و الكلمات و المقولات المؤلفة و المنقولة فيها أي التصنيف و الشرح. أما التجريبية و " العملية " و المتعلقة بالأمور المعيشية البدنية , فإن لها ثلاثة معايير تدل على مستوى العامل : الممارسة و الاستفادة و النتيجة . فإذا وضعنا هذه المعايير الخمسة لتقييم العلماء و العمال في صف واحد : التصنيف و الشرح و الممارسة و الاستفادة و النتيجة , تبيّن لنا أن كلها معايير فعلية كاملة غير اختزالية و كاشفة عن واقع بشفافية . قارن هذا بمعايير المدارس الحداثية مثلا و عقلية عموم الناس في هذا الزمان المنتكس . تجد أن معاييرهم تتمحور حول : الدرجة الكمّية للامتحانات , مقدار المال الذي تكسبه , مقدار الشهرة التي تنالها , الألقاب التي تُسبغ عليك , الشهادات الورقية التي تحملها و اسم مصدر هذه الشهادة . قد يقال : إن هذه " مؤشرات " على الحقائق الواقعية . و الجواب : لا هي مؤشرات و لا هي غايات محترمة أصلا . و ذلك لأنها حين تصبح غايات يتم استعمالها كمؤشرات – جدلا – فإن هذا يجعلها مستقلة عن

الموضوعات التي تؤدي إليها , و تفصلها عنها , فتصبح قائمة بذاتها من حيث أنها دليل على المضمون , أي تصبح قشرا بلا لب بعد أن كانت – جدلا- قشرا يدل على وجود لب داخله . فمثلا , معيار " مقدار المال " يفترض أن كسب المال سيكون بالأرباح , و الأرباح تكون من عمليات الشراء , و عمليات الشراء تكون من قبول الناس لهذا المنتج , و قبول الناس لهذا المنتج بسبب قيمته الذاتية أو قيمته من حيث فاعليته فيهم و أثره المحمود لديهم فلولا محموديته لما اشتروه , و حمد الناس دليل بسطهم و سعادتهم به حسب مستواه , و إسعاد الناس و نفعهم هي الغاية الكبرى . فتكون نتيجة مثل هذا المنطق أن أكبر نافع الناس هم أثرى الأثرياء . الخلل في هذا المنطق يكمن في أكثر من حلقة من حلقاته , خصوصا في الحلقات التي تفترض أن العلاقة بين قبول الناس لمنتج و بين جودة المنتج هي علاقة قائمة على الوعي بما ينفع الناس و يضرهم أو بين صدق الذين يعرضون المنتج للناس في محتويات و كيفيه تصنيع هذا المنتج . فحين يتم حشو المنتج بما يضر البدن و النفسية و لكن يتم زخرفته بألوان باهرة و طعوم اصطناعية تثير اللسان و حساسيته الذوقية اعتمادا على ضعف وعي عموم الناس و ميلهم إلى اللذة السريعة و سطحية التذوق مع عدم المبالاة بالآثار السامة و الخبيثة للطعام كما تفعل مطاعم الوجبات السريعة عموما مثلا , فإن هذا من باب غش الأطفال بزعم أن الطفل "حر في اختياره" , و نعم عامة الناس كالأطفال يحتاجون إلى ولاية و وصاية عليهم كانوا هكذا في الماضي و هم كذلك في الحاضر بل لعلهم أسوأ اليوم بكثير جدا مما كانوا عليه في الماضي – نعم هم كذلك أيا كانت خرافات الديمقراطية التي هي آلة من آلات الاحتيالات التجارية , إذ هل يوجد أفضل من وصف الطفل بأنه بالغ راشد حتى تبرر لنفسك و للناس الاحتيال عليه بزعم " حرية اختياره " ! و مثال آخر هو قضية الشهادات المدرسية و الجامعية , شخصيا أحب تسميتها "شهادات الزور" . الشيء الوحيد الذي تشهد له هذه الشهادة أنك كنت بقرة تحسن الاجترار و حمارا يتحمل الذل و الحبس و الجلد من الغرباء بل الأشرار و ثعلبا يحسن المداراة و المكر و النفاق كالفجار . هذا هو الثالوث المدنس الذي تقوم بتخريجه هذه المصحات العقلية الحداثية , إذ ينبغي أن تكون مجنونا أو معتوها حتى تتحمل مثل هذه الاجراءات و الانظمة الفوضوية . و لكن , حين بالنسبة لمن يرونها شهادة تدل على مضمون معتبر , فإن النتيجة تكون أن كل من حصل على هذه الورقة كيفما اتفق سيكون محلا للاعتبار , و هنا تأتي السبعين طريقة و طريقة لتحصيل مثل هذه الاوراق بلا حتى المضمون الزهيد جدا الذي يمكن أن تحصله من التلمذة في هذه المؤسسات . و هكذا في بقية المعايير .

ما يشغل أذهان العامة اليوم في الغرب و الشرق هو قضية " الوظيفة " . فهي عماد دينهم بمعنى الكلمة . و ابن سينا يكشف عن الطريقة الأمثل للتعامل مع الجانب العملي للإنسان كما في حالة الطب . فإنه قام بأمرين : القراءة المتوسعة ثم الممارسة و الاستفادة من التجربة , ثم العودة للقراءة المتوسعة ثم الممارسة , و القراءة تشتمل على قراءة الكتب أو قراءه الآخرين للكتب عليه أو التحاور مع أهل الصناعة و الاستفادة من تجارب البعض . و لكن بعبارة مختصرة نقول : القراءة و التجربة . و

القراءة للممارسة . و هنا فرق عظيم بين هذه العقلية الراقية و الذهنية السائدة . و أنا متأكد أن كل من حضر في مدرسة أو جامعة من القراء الكرام قد سمع أو حتى قال في يوم من الايام هذه العبارة التي سأكتبها الآن إن شاء الله : إن الدراسة شيء و الحياة الواقعية شيء آخر . أو إن الجامعة شيء و الحياة العملية شيء آخر . أو روايات متعددة لهذه المقولة المشؤومة و كلها لها نفس المضمون الأساسي . و تجد شبه إجماع عالمي على مضمون هذه المقولة . فإذا كان هذا هو الحال , و كان " الهدف " من قضاء نحو 6 ساعات في اليوم , 5 أيام في الأسبوع , 9 أشهر في السنة , 12 سنة , ثم 4 سنوات في الجامعة , إن كان كل هذا له هدف واحد و هو هدف عملي اجتماعي متعلق إما بصناعة ما أو خدمة ما , فلماذا يقضي الإنسان 16 سنة من حياته في تعذيب مستمر من أجل أن يقال له بعد ذلك حين يحصل على الوظيفة – إن وجد وظيفة ! – الوظيفة التي كان يعمل لها و يستعد لها 16 عاما (ثم يأتي من يقول لنا أن قضاء بضعة سنوات في تعلّم العلوم العالية يستهلك الوقت !) بعد كل هذه الرحلة الشاقة التي لا يمكن حتى لبغل أن يتحملها و يبقى سليم النفس , يقال له " انتبه ! فإن الدراسة شيء و الممارسة شيء آخر " أو " انس كل ما تعلمته في الجامعة فإن أغلبه لا فائدة فيه عمليا و واقعيا " أو " اترك عنك النظريات التي لقنوك إياها في الفصول الدراسية فإن الواقع له نظريات أخرى " أو نحو ذلك من أمور ينبغي لمن يسمعها بقلب حساس أن ينتحر – و لكن عدم انتحارنا عند سماع هذه البشارة بعد قضاء 16 سنة من السنين العجاف في الفراغ هو من أفضل الأدلة أن مهمة المدرسة الاولية و الجامعية هي قتل القلوب و العقول معا . فالتعليم يجب أن ينقسم إلى قسمين رئيسيين , و إن كانت العلاقة بينهما قائمة بالضرورة , و هما التعليم للعلم و التعليم للعمل . التعليم للعلم هو كل ما يتعلق بحقيقة الوجود و أسرار العالم و مراتب الخلق و بعبارة واحدة " العرفان " و " الفن " . بينما التعليم للعمل في هذا السياق هو ما به يتم كسب المعيشة و عمارة الأرض . و مستوى عرفان و فن الناس سيتجلى بالضرورة في كيفية كسب معيشتهم و نوعية عمارتهم للأرض . فعلى سبيل المثال , إذا نظرنا إلى الحضارة السائدة في الغرب من حيث كيفية المعيشة و العمارة نستطيع أن نرى أن مستوى معرفتهم و فنهم يجعل عرفان أبو لهب يبدو أنه عرفان علي بن أبي طالب . فلا فصل حدي بين الاثنين من هذا الجانب , و لكن الفصل يتعلق بالموضوع من حيث ذاته و غايته . فكل إنسان محترم ينبغي له أن يكون مشاركا في المعارف و الفنون بدرجة أو بأخرى , بلسان أو بآخر , بصورة أو بأخرى , و لكن ليس على كل إنسان أن يكون طبيبا أو نجارا أو مهندسا أو فلاحا . فالتعليم إما للرقي و البسط الذاتي أو للكسب المعيشي , و كل إنسان ينبغي أن يكون متعلما بكلا المعنيين . و من هذا القبيل تجد ابن سينا يتعلم العلوم الثمانية كالقرءان ثم الأدب العربي شعرا و نثرا و الفلسفة , فهذا للذات , أما للكسب فتراه يتعلم الطب أو تراه يمارس وظيفة إدارية للحكومة و نحو ذلك . فلو افترضنا جدلا أن معيشة كل إنسان في هذا العالم متوفرة له بالوهب الإلهي المحض الذي لا عمل و لا كسب فيه للإنسان , من قبيل حال أهل الجنة في الجنة , و إن افترضنا أيضا أن ملائكة يديرون المجتمع الإنساني فلا حاجة للإنسان لأن يكون موظفا أو جنديا

أو واليا و غير ذلك من وظائف , باختصار لو افترضنا أن طرق تحصيل القوت و إدارة الاجتماع قد كفانا الله إياها , فيجد كل إنسان طعامه و لباسه و سكنه و أمنه متوفرا , فحينها تسقط قيمة التعليم للكسب , و لكن تبقى قيمة التعليم للرفعة بل تتعين حينها و تزداد أهميتها بتحصيل الفراغ الذي هو أحد أهم شروطها أو ما ييسرها . "و إذا فرغت فانصب و إلى ربك فارغب " . هذا حسب الرؤية الشرقية , أما حسب الرؤية الغربية فإن هذا الفراغ يساوي قتل قيمة كل تعليم و يبقى المجال مفتوحا للهو و اللعب المحض الذي هو صورة فرح و باطن كآبة و غم و فراغ قاتل في القلب يريد أن يستر عورته بالانشغالات اللانهائية بالأمور الخارجية البحتة . الفرق بين الشرقي و الغربي هو في تعريفهم الأساسي للفائدة . الشرقي يقول " ما الفائدة العلمية " , الغربي يقول " ما الفائدة العملية " . أو بعبارة الأديب ابن رشيق القيرواني , مع تعديل في الصورة , الشرقي يقول " اللسان " , الغربي يقول "اليد " . إذ "الفضل إنما هو في النطق و العقل " هذا عند الشرقي , و عند الغربي " امتهان الجسد " . الفرق هو في المحورية , فكل إنسان عنده لسان و يد , حسب الرمز السابق الذكر , و لكن الفرق هو في أيهما يكون المحور و الأساس . الشرقي باطني بطبعه , الغربي ظاهري بطبعه . و حيث أن الكمال هو في محورية الباطن العقلي و طرفية التكسب اليدوي , فإن هذا يقتضي أن يكون النظام التعليمي أيضا قائم على محورية العلم و طرفيه الكسب . و الآن نصل إلى السؤال المهم : إن كانت المدارس الحداثية المنشرة كالجراثيم الخبيثة في المشرق أيضا لا قيمة لها البتة من حيث العلم الباطني العقلي أي لا قيمة ايجابية فاعلة بل يا ليتها اكتفت بذلك و لم تكن ذات قيمة سلبية على هذا المسلك الشريف , و لا هي حتى ذات قيمة ايجابية فيما يتعلق بتعليم وسيلة لكسب المعيشة و على كل حال فإن قضاء 12 إلى 16 سنة قد يكفي لتعليم الحمار كيف يقود سفينة فضائية , فإذن لا هي محل لتعليم الباطن و لا الظاهر , فما قيمتها إذن ؟ الجواب : صفر !! هذا على أقل تقدير . أما إن أردنا الدقة , فإنها وسيلة قتل للقلب و تعويد الإنسان على أن يكون شبه آلة ميكانيكية بالإضافة لأمور أخرى من هذا القبيل الخبيث .
فبعيدا عن الكلام عن السيئات القائمة , و دخولا في الكلام على الحسنات المرغوبة التي تتفرع عن التأصيل السابق , فإن الدولة المحترمة ينبغي أن يكون فيها أمران . الأول تعليم لا تتدخل فيه البتة , و الثانية تعليم تقوم بتنظيمه في حده الأدنى و تترك المجال مفتوحا لمبادرات الناس فيما فوق ذلك الحد . أما الذي لا تتدخل فيه , فهو التعليم الديني العقلي و الأدبي و الفلسفي و كل ما كان من قبيل " التعليم للذات " . و هذا كان الحال في كل مسيرتنا الأرضية كمسلمين من أول يوم إلى أن بدأت الدول تستولي على الأوقاف – التي كانت مصدر تمويل المدارس و المساجد من قِبل أفراد الناس – و ذلك مع بداية انتشار جراثيم الحداثة في بلاد المسلمين . كل أحد يملك أن يدخل إلى المسجد و يقيم حلقة للتعليم , بلا رقابة و لا إذن من أحد من البشر إذ المسجد بيت الله , فضلا عن التعليم في البيوت و نحو ذلك. هكذا يُترك الأمر لاختيار الناس في تعيين الأفضل من الأسوأ , و الله يتكفل بالهداية و التيسير . أما الذي تقوم بتنظيمه في حده الأدنى فهو ما يمكن تسميته " التعليم

المهني " و هو تعليم مختص فقط لا غير بتأهيل الناس للأعمال التي يحتاجها المجتمع ليقوم بشؤونه المعيشية و الصحية المختلفة . فلا يدخل أحد فيها ليدرس كلاما عاما أو مبعثرا أو خليطا من عشرة مواد لا صلة لها ببعض في ذهن الطالب و لا غاية فيها من حيث التكسب المباشر . و لا يكون التعليم فيها " نظريا " مجردا , و لكن يجب أن يكون مقرونا بالعمل و الممارسة و لو بالمشاهدة المجردة لمن يمارس المهنة . فمثلا , من يدرس القانون لا يذهب إلى المدرسة ليحضر درسا في القانون فقط , بل يكون لكل طالب كرسي في مكتب محاماة أو في المحكمة أو غير ذلك من الأماكن التي يمكن للقانوني أن يدخلها في حياته ليمارس مهنته , و يشاهد القانون و القضايا و المسائل مباشرة , فيتم الربط بين النظرية و التطبيق فورا أو بشكل شبه فوري . فوسخ "ميتافيزيقا" التعليم المهني يجب أن يُلقى في المزابل , إذ لا هو ميتافيزيقا و لا هو تعليم مهني . مثال آخر , المجتمع يحتاج إلى صنع الملابس و الخياطة , فالمرأة أو الرجل الذي سيتعلم الخياطة لن يتعلمه في "مدرسة خياطة" و لكن سيتعلمه عند خياط مباشرة . لن توجد مدارس لتعليم المهن . المدارس ستكون ملحقة بمواضع المهنة التي تعلمها . حتى الطب , سيتعلمه الناس في المستشفيات . بعبارة أخرى , كل مهنة و صاحب مهنة يجب أن يكون مشاركا في تعليم الناس مهنته و استقبال طلاب , بإرادته الحرة طبعا إذ القسر على قبول الطلاب يقتل حس المعلم و يفسد التعليم. عندما يعقل الناس و ترتقي نفوسهم ستُمحى كلمة " يجب " من قاموسهم . الطبيب يجب عليه أن يعلم الطب , المهندس يجب عليه أن يعلم الهندسة , الطباخ يجب عليه أن يعلم الطبخ . الطبيب مدرسته في عيادته , المهندس مدرسته في مكتبه , الطباخ مدرسته في مطعمه . و تُخصص ساعات معينة من اليوم للتعليم " النظري " و الباقي يكون ممارسة عملية للمهنة أو مراقبة لصاحبها و هو يمارسها و غير ذلك من المشاركة الفعّالة , و التي ستجعل قيمة أصغر معلومة نظرية تُلقى عليه بعد ذلك تساوي ما لا يمكن أن يعقله البغل في المدرسة لعله في مسيرته الدراسية كلها . تحرير الطلاب من المدارس و الجامعات الفوضوية هذه هو من أهم اسس الدولة الناجحة . كل ما في هذه الجامعات من دراسات تتعلق بالعقل و الفن و النفس و الروح و المعنى لا تساوي شيئا على التحقيق أو إن كان لها قيمة فهي قيمة صغيرة و يمكن أن يوجد أحسن منها في طرق التعليم التقليدية . و أما الشق الآخر للتعليم و هو المهني فقد تبيّنت قيمته المساوية للصفر . فالنظام – أو الفوضى التعليمية هذه إما لا قيمة لها أو يوجد أحسن منها, فهي بحكم الآية المنسوخة , بل و لا ترقى لذلك .

مثال : لو أخذنا طالبين لهما نفس العمر و نفس القدرات و نفس كل شيء . و وضعنا أحدهما في مدرسة حداثية و الآخر في التعليم المهني الذي ذكرناه هم في سن ال14. و كلاهما سيدرس الطب . الأول نسميه الحداثي و الثاني نسميه المهني . الحداثي سيقضي 12 سنة في المدرسة الابتدائية و المتوسطة و الثانوية يدرس الأحياء و الكيمياء و لكنه سيدرس مواد كثيرة جدا أخرى لا علاقة لها بالطب نفسه و على كل حال سينساها بعد الامتحانات . ثم سيقضي 7 سنوات في جامعة الطب . و بعدها فقط أو في السنة الثانية أو الثالثة للجامعة سيبدأ يعرف ما هو المستشفى و ماذا يجري فيه

عندما يبدأ إدخالهم فيه , و في سنة الامتياز سيبدأ في المشاهدة و الممارسة البسيطة , و لنفرض أنه لن يتخصص . فهذا الطبيب الحداثي قد قضى من عمره 19 سنة حتى يصبح طبيبا عاما و له ممارسة بسيطة في المهنة , مع تذكر أن أفضل سنوات التلقي و الوعي قد ذهبت منه في غمرات ال12 سنة التي قضاها في المعتقل و انهك ذهنه و نفسيته بدراسة حساب التفاضل و التكامل الرياضي و حفظ سنوات وفاة خلفاء بني أمية أو معارك نابليون و ما هو إعراب أبيات شعر امرئ القيس و ما هو المركب الناتج عن الجمع بين الصوديوم و الكالسيوم و غير ذلك من أمور أتحدى أن يجيب على ربعها أمهر أطباء العالم . فالحداثي دخل المدرسة في سن 14 و بدأ يتعلم الطب كنظرية في سن 26 و دخل المستشفى في نحو 29 و أصبح طبيبا في سن 33 . بينما المهني بدأ يتعلم الطب من سن 14 , و دخل المستشفى و لو مشاهدة من وراء الزجاج في سن ال14 , و بدأ يتلقى النظريات المبسطة و المواد المهمة للطبيب و يشم رائحة الطب و الأطباء و التطبيب و يرى المرضى في سن ال14 أو لنقل 20 , و لم يتلوث ذهنه و نفسيته بكل شؤون المدرسة الحداثية , و بدل أن يقضي 8 ساعات يوميا في المدرسة فإنه يقضيها أو يقضي حتى نصفها في المستشفى و ساحة التدريس فيها – و شعور مختلف جدا حين تدرس أمرا تتم ممارسته بجانبك . فالمهني بدأ يمارس الطب في سن 20 , و في سن 33 يكون قد حصل على 13 سنة من الخبرة النظرية المفيدة للممارسة الفعلية , و يكون المستشفى أصبح له بمثالة بيت آخر , و التعامل مع المرضى أصبح كالتعامل مع الأصدقاء , و التطبيب أصبح من الأمور الاعتيادية له . بينما الحداثي في سن 33 يكون في أول مشواره المهني الفعلي . إن كان هذا هو الحال في الطب , فتستطيع أن تقيسه على كل ما هو دونه من العلوم فضلا عن الأعمال الصناعية التي لا تُقاس به من حيث الصعوبة و النظرية .
مثال آخر : مهنة النجارة . كل مجتمع يحتاج إلى نجارين بصورة أو بأخرى . و الآن عندنا حداثي دخل 12 سنة للدراسة العامة الفوضوية , ثم بعد التخرج من الثانوية التحق بمصنع نجارة . و عندنا مهني قضى 12 سنة في مصنع نجارة . ففي اليوم الذي يكون فيه ذاك العبقري الذي يحفظ تاريخ معركة عين جالوت و يعرف كيف يجاوب عن الجذر التربيعي ل 36 , و يصل إلى مصنع النجارة ليمسك مسمارا لأول مرة في حياته , فإن صاحبنا المهني لعله يكون مدير المصنع نفسه .
و ما بين الطب و النجارة ضع ما تشاء من مهن يحتاجها المجتمع للقيام و التنمية .
ثم إن بداية البحث عن المهنة المناسبة حين يبدا من سن 14 مثلا , يفرق كثيرا عن تخمين المهنة التي قد يحبها الطالب بعد أن يقضي 12 سنة من حياته في المدرسة ثم قد يختار الانخراط في تخصص جامعي لا يناسبه أو قد يتمه ثم لا يحب العمل في وظيفته و غير ذلك من عقبات و تغييرات . بينما الذي يبدأ بالممارسة و التعلم منها من أول يوم و ذهنه خال عن هذه الأمور قد يحب أول مهنة يختارها أهله له أو تتوفر له , و لا يقال أن حرية الاختيار هنا ستزول , إذ من قال أن اليوم يوجد حرية اختيار في الوظائف أصلا ! نسبة قليلة جدا من الناس في كل مكان تعمل ما تحب أن تعمله في خلت مع محض إرادتها , و لكنها تعمل في الوظيفة لكسب المعيشة . إن الوضع تحت ظل نظام التعليم المهني

سيكون حتما أفضل من ذلك إن شاء الله , و على أقل تقدير سيكون مثله في السوء من هذه الحيثية فقط بينما سيكون أعلى منه بمسافات فلكية فيما عدى ذلك . الذي يعرف كيف يتعلم مهنة , سيعرف كيف يتعلم غالبا أي مهنة , إن كان يملك الاستعداد و القبول لها . أصول تعليم المهن توجد تقريبا في كل المهن , مع اختلاف في الصور و التطبيقات , و لكن الأصول الجوهرية للنجاح في المهنة مشترك تقريبا مع كل مهنة أخرى. و هذا أهم ما سيتعلمه الطالب , و هو ما يتعلمه كل ممارس الآن لأي مهنة . فانظر في ما يقوله الخبراء في أي مهنة ثم قارنه مع تجربتك أنت , أي بخصوص أصول فهمها و النجاح فيها , و ستجد العوامل المشتركة التي ذكرناها .
ضع في الحسبان أن كل ما ذكرناه عن حسنات و سيئات التعليم الحداثي و التقليدي (بشقيه العلمي و المهني) لم نذكر فيه جانب المال . فبينما في التعليم الحداثي تدفع أموال طائلة , في التعليم التقليدي إما أنك لن تدفع شيئا أو ستدفع قليلا يتم تعويضه بالعمل المهني بعد ذلك بيسر. فمثلا في حالتي الخاصة , من الروضة إلى الثانوية , كلها مدارس خاصة , كلفتنا نحو 200 ألف ريال فقط لدخول المدرسة , أضف إليها مصاريف شراء الاشياء و مصاريف الطعام و الرحلات و المواصلات نستطيع أن نضيف على الأقل نحو 25 ألف ريال – أي بمعدل 10 ريال في اليوم . فإذا أضفنا الأساتذة الخصوصيين – نعم مع كل هذه المبالغ و 8 ساعات في المدرسة نحتاج إلى أساتذة خصوصيين ليدرسونا في بيوتنا – مع العلم أني في آخر سنة من الثانوية قد تخرجت الأول على الدفعة – أنا و زميل لي كانت لنا نفس الدرجة بالضبط – كلفني التدريس الخصوصي نحو 60 ألف ريال , و ما قبل ذلك من السنين كنا ندفع على الأقل 10 آلاف في السنة , فتكون النتيجة نحو 340 ألف ريال سعودي . و أما الوقت الذي صرفته من عمري في هذا اللهو الغير ممتع مقارنة لو قضيته في مدينة الملاهي , فاحسب 9 ساعات في اليوم , مع المواصلات , 200 يوم في السنة , 12 سنة , النتيجة هي نحو 21 ألف ساعة . بمثل هذا المال و الوقت , كان من الممكن أن أبني في بيتي مكتبة فيها أعظم و أهم كتب في العالم , و آتي بالأستاذ الذي أريده لكل مادة أريد تعلمها , و الوقت يكون خالص للدراسة و التأمل و التعلم الحقيقي , مع العلم أن عندي أربعة من إخوتي أيضا دفعوا من الوقت و المال مثل ذلك , اثنان منهم مثلي , و اثنان أصغر مني ذهبوا إلى مدارس تكلفتها السنوية نحو 50 ألف ريال – لكل واحد ! – لمدة نحو ثماني سنوات , هذا لمجرد دخول المدرسة و ليس التكاليف التي تخرج من تحت الأرض خلال السنة الدراسية. فما دفعه أهلي لنا نحن الأربعة يصل إلى فوق 2 مليون ريال . و النتيجة البارزة التي هي من انتاج المدرسة حصرا , أي لا يمكن أن نتعلمه إلا منها و استفدناه حصرا منها , هو حرفيا ...ورقة مختومة ! ورقة يمكن أن تقبلنا المؤسسة الإجرامية التالية حين نُظرها لها كما يُظهر أعضاء النوادي الإجرامية إشارات تدل على ولائهم للمنظمة . تعليم رائع بالمناسبة , فإنه يظهر لك حقيقة هذه "الحضارة" و هي أنك تنجح و لو كنت سخيفا بشرط أن تعرف أين تضع ولائك...و أموالك قبل ذلك . لو أنفق الإنسان 15 ألف سنويا لإحضار الكتب و أستاذ مساعد فقط , و قضى 8 ساعات في بيته أو في بيوت من يثق بهم أو في

المساجد الحرة يقرأ هذه الكتب و يتأمل معانيها و يتحاور عنها مع إخوانه و يتناظر فيها , لمدة 12 سنة , لكان الغبي فينا يساوي المتفوق عندهم . لقد قمت بحسبة كمّية في أحد المرات التي أردت أن أضع فيها منهجا لنفسي لقراءة العلوم الذاتية , و مثال واحد على ذلك , و هو أني أردت أن أقرأ لسان العرب لابن منظور – رضوان الله عليه – و اختمه في سنة واحدة , فقسمته على أيام السنة فخرجت بنتيجة أنه علي يوميا أن أقرأ 7 صفحات , و هذه القراءة تحتاج نحو ساعة إلى ساعتين في اليوم , أي تقريبا مدة حصة إلى حصّتين لغة عربية في هذه المدارس التي لا تجد فيها أكثر من 1% ممن يحسن العربية , إن وجدت . و قمت بنفس الحسبة للفتوحات المكية لابن عربي و لمثنوي جلال الدين الرومي و لحكمة الإشراق للسهروردي , و هكذا نظرت في أهم سبعة كتب في سبعة مواضيع أو صور , فخرجت بنتيجة مضمونها أن 8 ساعات من القراءة اليومية , كفيلة خلال سنة واحدة بأن تجعل الطالب يختم بهدوء و يسر أهم كتب موجودة في العالم العربي الإسلامي كله من العلوم العالية بل في العالم كله إن كنا سننظر من ناحية الحقيقة و المعنى . مع العلم أن القيمة المالية لهذه الكتب لا تتجاوز 2000 ريال . فاحسب مثلا إن أراد الطالب أن يخصص سنة لدراسة المجموعة الفلسفية لفريدريك نيتشه , و التي هي مجموعة ميسرة بالمقارنة مع من يبحر في كتب من قبيل الفتوحات المكية أو المثنوي أو حكمة الإشراق , أو غير ذلك من دراسات . فالحاصل , أنه بكل المعايير , مالية و زمنية و جهد و راحة و عقل و سعة , الدراسة المنزلية أو في المساجد الحرة , الدراسة المتحررة من المعايير الكمّية المريضة في التقييم و الحضور الالزامي و التعلّم من غرباء بصفة صناعية لا شخصية و غير متفاعلة و توتر و قلق الامتحانات و غير ذلك من أساليب صناعة العبيد الآليين , هذه الدراسة الحرة العالية العميقة هي الأفضل بل حتى مقارنتها بغيرها أمر لا يليق .

فالخلاصة : العلم الذاتي عند أهله و هو مطلوب كأصل لنفسه و هو المركز , العلم المهني في محل ممارسته و هو مطلوب كأصل لغيره و هو القطر . و الإنسان الكامل له مركز و له قطر .

ثانيا , نلاحظ أن ابن سينا قد ختم القرءان و هو دون العاشرة , و معه الكثير من الأدب الذي يتضمن الشعر و النثر في صور متعددة كما هو معلوم من كتب الأدب . و عرف الحساب , و تمكن من الأسلوب الجدلي في التفكير و التدقيق في المسائل و الحجج على طريقة الفقهاء – و هو أحد أكبر مقاصد دراسة الفقه و ليس تلقين الأحكام المجردة كما يفعل الذين يريدون قتل الفقه و جعل الناس تملّ منه بمكرهم أو جهلهم – ثم درس المنطق و الرياضيات و الطبيعيات و الإلهيات , و ختم كل ذلك ببلوغه سن 18 . مع العلم أن هذا لم يكن أمرا إعجازيا , خصوصا فيما يتعلق بالقرءان و الأدب و الفقه و الحساب . و القرءان و الثلاثة هم الأساس الذي به تكونت عقلية و نفسية ابن سينا , و على هذه الأرضية أقام سعيه في الفلسفة بكل فروعها المتعلقة بالعوالم الأربعة أي عالم الذهنيات بالمنطق و عالم المجردات بالرياضيات و عالم الجسمانيات بالطبيعيات و عالم المتعاليات بالإلهيات . فبالأولى تمكن في علوم الشريعة التي هي أساس الشرق , و بالثانية تمكن في علوم الفلسفة التي هي أساس الغرب , فجمع بين الحكمة الشرقية و الحكمة الغربية و مع ذلك تعلّم مهنة يتكسب بها , أي

أقام عمود العلم الذاتي و العلم المهني , في تمام سن الثامنة عشر . و على مثل هذا النظام يجب أن تقوم النظم التعليمية العالية .

و نريد هنا أن ننظر فقط في مسألة واحدة و هي القضية الشائعة جدا في العالم الإسلامي كله إلى يومنا هذا و هي قدرة الصبيان على تعلّم القراءة و ختم القرءان قبل سن مبكرة جدا , بعضهم ختمه و لّما يبلغ السابعة و قد يوجد ما هو دون ذلك. يقول تعالى " يا يحيى : خذ الكتاب بقوة , و آتيناه الحكم صبيا " . إن نظرنا في كتب التفسير , فإن " صبيا" تعني في الحد الأدنى سنتين . و لعله من بعد مرحلة الرضاعة التي هي " حولين " أي سنتين , ثم يدخل في مرحلة الصبوة . فهل يمكن لصبي عمره سنتين أن يقرأ الكتب ؟ الجواب : نعم . بل و دون ذلك ! و إن كنا لا نريد أن ندخل في قضايا الوهب , و نذكر فقط جانب الكسب , فإنه بالكسب يمكن للصبي أن يتعلّم القراءة بل و الحساب و يتوسع في القراءات في مواضيع شتى . و لم أكن أعقل هذا المعنى إلا بعد أن وفقني الله لرؤية إنجازات المعلم الباهر , الأمريكي الذي أنشأ مركزه التعليمي للأطفال في ولاية فيلادلفيا , و اسمه " غلين دومان " . و له كتب كثيرة و مهمة جدا , و أهمها ثلاثة و هي " كيف تعلّم طفلك القراءة " و "كيف تعلّم طفلك الرياضيات " و "كيف تجعلك طفلك صاحب معرفة موسوعية " . و أطروحته التي نفذها و ينفذها مركزه منذ سنة 1955 م , تتمحور حول مفهوم قدرة الطفل و الصبي على التعلّم من ولادته تقريبا إلى أن يصبح عمره 6 سنوات , بقدرة هائلة و قابلية و شهية لا تنقطع و غير محدودة . و قد رأيت بنفسي أم من الرياض علّمت ابنها بهذا النظام كيف يقرأ أو يميز الكلمات تمييزا بدائيا و عمره نحو 6 أشهر , بل و شاهدت مقطع فيديو له و هو يقوم بذلك . و حالة لامرأة أخرى تحكي عن نفسها علّمها أبوها كيف تقرأ فتعلمت و هي في الثانية , و في الثالثة قرأت نحو 100 كتاب طبعا من كتب الأطفال غالبا و لكن هذا عظيم أيضا , و في سن الرابعة بدأت تعلّم أختها الأصغر منها كيف تقرأ ! و الشواهد لا حصر لها على مستوى العالم كله . فالقضية ليست أن هؤلاء الأطفال " استثنائيين " و " عباقرة " , و لكن هو ببساطة إمكانية عند الأطفال و الصبيان إما يتم تفعيلها بالممارسة و التدريب و التفنن فيه و التسلية و البسط و العلاقة بين الأب و ولده أو الأم وولدها فيرتاح الطفل و في حدود بيته و مكان راحته و ثقته بنفسه , أو يتم قتلها و تحديدها بشغل الولد بما لا متعة فعلية له بالمقارنة و لا فائدة نفسية و عقلية له حتى يبلغ السادسة أو السابعة فيتم وضع في المعتقلات النازية للمدارس الحديثة , فيخسر كل الإيجابيات السابقة . العجيب أن أهم رجلين في قضايا التعليم – عندني على الأقل – ممن يحارب التعليم الغربي الحداثي و كل فلسفته و غاياته هم أيضا من رجال هذا الغرب نفسه , بل من أمريكا نفسها , و هم الأستاذ جون تايلور غاتّو , و الأستاذ غلين دومان . صدق الله, موسى دائما يخرج من بيت فرعون !

...

ج- من الأمور الجوهرية في حياة ابن سينا علاقته بالمرأة و النيك . فإن من المعلوم أنه كان مكثرا من ذلك , لا يصبر عليه , بل يقول تلميذه راوي سيرته أنه أهم أسباب مرض موته . و هذه الحقيقة تنقض الصورة النمطية السائدة للمفكر , و هي أنه رجل يحيا داخل ذهنه و لا يعقل من الحياة إلا تحليل

الحياة و التعليق عليها من الخارج . فابن سينا الذي كان يصلي و يبتهل إلى ربه حين تستغلق عليه المسائل , هو ابن سينا الذي يتصدق على الفقراء شكرا لله على فتح المنغلق من المسائل الفلسفية , هو ابن سينا الذي كان طبيب زمانه و أحد عمّال الحكومة , هو ابن سينا المعلم المحب للتلاميذ , و هو أيضا ابن سينا الذي جمع علوم الشرق و الغرب , و فوق ذلك هو ابن سينا الذي كان مكثرا من النيك حتى مات بسببه ! هذه الجامعية العظمى بين الذكر و الفكر و البسط و النيك هي الكمال الإنساني في أحد أوضح صوره .

من أبرز مشاكل التعليم بل الصورة النمطية للعالِم و المتعلم هي نقض هذه الجامعية بين الأركان الأربعة للإنسان الكامل . فالسائد عند العامة أن العالِم " الديني " يجب أن يكون متعمقا في الذكر حصرا , و إن دخل في ساحة الفكر فقد خرج من ساحة الذكر بقدر دخوله في الفكر أو لا أقل أنه تضعف من قيمته الدينية . و عند أهل الثقافة , المفكر يجب أن يكون خاليا من الذكر فالحالة عندهم معكوسة , أي بقدر ما يكون من أهل الذكر يكون قاصرا في درجات أهل الفكر . و لكن العامل المشترك بين هؤلاء و هؤلاء هو غياب ركني البسط و النيك من رجالهم و نسائهم بالطبع , و الاستثناء أن يحضرا في وعيهم فضلا عن أن يكونا من عناصر الكمال في رؤيتهم للإنسان الكامل . فالبسط من شؤون النفس , و النيك من شؤون البدن , و أهل الذكر يفترض أنهم أهل روح , و أهل الفكر يفترض أنهم أهل ذهن , و الإنسان الكامل – كما هو في الحقيقة و عندنا بالتبعية للحقيقة- هو روح و ذهن و نفس و بدن , و هي العوالم الأربعة بهذا الاعتبار . فالانشغال في شؤون " دون " الشؤون العالية التي يقدسها أهل الديانة أو أهل الثقافة هو نوع من الانحطاط أو على أقل تقدير أمر ثانوي معفو عنه على مضض . و ترى المدارس أو المعاهد التي تقيدها كل فرقة تعكس هذه النظرة . فمثلا المجامع الدينية السائدة يقل فيها الفكر , و ذلك لأن الدين حقيقة و الحقيقة تعبّر عن نفسها كما هي بدون تبريرات و فلسفات و براهين ذهنية في الغالب الأعم , و بما أنه قد جاءنا الحق من ربنا فلا حاجة للذهن اللهم إلا بقدر الضرورة لفهم هذا الحق أو قبوله , فالتفكير في مثل هذه الرؤية يشبه أكل لحم الميتة , بالضرورة للضرورة و بقدر الضرورة . و في المجامع الثقافية , و التي هي كل المدارس الحداثية و الجامعات التابعة لها , تجد الاهتمام منصب على الذهن انصبابا أغلبيا إن لم يكن كليا في بعض الأحيان , و يغيب الذكر بالطبع . كل هذا يجب أن يزول من العالم حتى يبرز الإنسان الكامل . و ليس من العجب أن يبغض الناس عموما منتجات المجامع الدينية و الثقافية , بل لعلهم يبغضون أنفسهم أحيانا , و شبه دائما يكرهون و يملّون منها و يشعرون بعبء ثقيل بسببها . و حق لهم ذلك . فإن قضاء ثماني ساعات يوميا , و قضاء حياة اجتماعية كاملة تقريبا يتم فيها تقزيم الإنسان و اختزاله في بعض عوالمه و مساحات وجوده , من الطبيعي جدا أن يفضي إلى الملل و الضجر بل الثورة و الكفر . و صورة الثورة هي رفض الذكر و الفكر , و الانحصار على السعي للبسط و النيك . و أحسب أنكم ترون هذه الثورة متفجرة في هذا العالم . إلا أنه – مع الأسف الغير مأسوف على أهله – أنه لا يمكن أن يوجد بسط و نيك بدون ذكر و فكر , و إن وجد فسيكون اختزالا

و غما كالذي كان عند المحبوس في الذكر أو الفكر اللهم إلا أنه مقلوب و أشد كآبة و غما . أي اختزال مرض . أي انحصار كفر . و العذر الذي يتذرع به بعض من يرفع لواء الذكر هو أن الانشغال بالأمور الثلاثة الأخرى منقصة , و ردنا هو أن سيد أهل الذكر بإطلاق يقول " حبب إلي من دنياكم ثلاث : الطيب و النساء و جُعلت قرة عيني في النساء " و كان لا يُرى تقريبا إلا متبسما أي مبسوطا . و الذي يتذرع به أهل الثقافة أن الذكر حجاب على الذهن , و ردنا هو مثال ابن سينا و غيره ممن لا يصل هؤلاء إلى أنصاف أقدامهم في الفكر . فضلا عن أن من يحيا هذه الحياة الكاملة , أيا كانت درجتك في سلّم الكمال , يعلم أنها ممكنة و رائعة و لا يُتصور أن يرتد أحد بعدها إلى الاختزال و الانحصار . يختلف الناس في درجات الكمال , أي في درجات ذكرهم و فكرهم و بسطهم و نيكهم , و لكن كل من دخل جنة الكمال فهو في الجنة , و كل الجنة جنة . فاليوم أنت في الدرجة الأولى, و غدا قد تكون في الدرجة الألف , مهما نزلت فإن حافظت على الكمال الرباعي المذكور فلن تشعر بقصور , و أما الصعود فلا حد له في الذكر و الفكر أيضا إلى حد كبير و أما البسط و النيك فلهما حدود طبيعية تجاوزها يؤدي إلى ذهاب لذتها و متعتها و تحويلها إلى ضيق و نقمة . فليتأمل .

أحد أهم أسباب هذه العداوة الظاهرة غالبا و الباطنة دائما للبسط و النيك و التلذذ بالجسم و جماله – خصوصا جسم المرأة- يرجع إلى أنه يكاد يكون الحال السائد سيادة عظمى أن ذكور الديانة و الثقافة – و لا نقول "رجال" إذ هذه كلمة أكبر من حجمهم – هم من أهل الكآبة و القبح و الحرمان . يكاد لا يبرز في الديانة و الثقافة – في زماننا هذا على الأقل – إلا من كان قبيح المنظر مغموم الجوهر . فمن الطبيعي أن يكون محروما من النساء , أو للدقة , النساء يبتعدون عنهم , فحيث لم يجدوا انجذاب النساء لهم , مع كونهم أهل لهذا الانجذاب – إذ ليس من الغريب أن كل فرد يرى نفسه يوسف الزمان و يعتقد أنه مميز و انظر إلى عدد الذين يشترون بطاقات اليانصيب التي نسبة الربح فيها أقل من نسبة رؤية الإمام المهدي يتعشى في مطعم ماكدونالد أو كنسبة أن تذهب إلى دائرة حكومية في بلادنا و تُنهي معاملتك في يوم واحد – فتكون النتيجة أن هؤلاء المحرومين – على نسق الذي لم يصل إلى العنب فاتهمه بأنه حامض – ينسبون كل أنوا ع الشيطنة و الظلامية و السفاهة للمرأة , و من باب ضرب الأثر بضرب سببه ينسبون الشيطنة و الحقارة للجسم , و من باب ضرب السبب بضرب أثره اللازم عنه ينسبون السخافة و التفاهة للضحك و البسط و الاسترخاء في الحياة . لا يعادي المرأة و البسط و النيك إلا محروم منهم . و كذلك وجدت ردة فعل عند الإناث أيضا , هدفها واحد و لكن سببها مختلف . فالأنثى القبيحة التي لا تجد انجذاب الرجال إليها , أو التي ترى امرأة أخرى أجمل و ألطف و أشد جاذبية منها , أو التي أصابتها عقدة النقص و الاحتقار لبدنها بسبب البظر الصغير الذي تجده عندها , أو لعدم قابليتها للتعبير الفعلي أو حتى القولي عن انجذابها لامرأة أخرى و رغبتها في مضاجعتها , كل هذا و غيره من أسباب يؤدي بالأنثى أيضا لتحتقر النساء أو الرجال أو كلاهما . و من هذا الصنف الكئيب من الإناث برز ما يعرف

بالحركة النسوية في الغرب (فيمينزم) و تعبير " حركة نسوية " تعبير مقيت عندنا إلا أننا نذكره من باب أن الباطل المشهور خير في الدلالة للعامة من الحق المغمور . و لذلك تجد أن الغالب على أنصار هذه الحركة حتى في العالم العربي اليوم هم من القبيحات النفس قبل قبح البدن , يبغضون الرجال و تفوقهم عليهم و لكنهم يتصرفون في كثير من الأحيان كأسوأ الرجال و الذكور , عجيب شأن هذه الحركة التي تنقض نفسها بنفسها , فمن أين سنأتي بدليل على تفوق الرجل على المرأة أفضل من كون المرأة السحاقية أو التابعة للحركة النسوية تتشبه بالرجال في سحاقيتها أو تريد حقوق "مثل الرجال " ! المرأة تابعة للرجل , حتى جين تعاديه . و لذلك المرأة الأنثوية , المرأة الطبيعية اللطيفة المعشر , هي دائما امرأة تخضع بحب و وعي للرجل . المرأة المتجبرة لا هي امرأة و لا هي رجل , هي كائن غريب و خبيث الأنفاس , لا يستمتع بحضرتها إلا من كان مثلها أو أسوأ منها . و لا ينقضي العجب من أنواع نظريات المؤامرة التي تحسن هذه الأنثى المريضة اختراعها . فمثلا , حين تم اختراع حبوب منع الحمل في بداية القرن العشرين و بدأت تشتهر , قالت بعض أرباب الحركة النسوية " إن حبوب منع الحمل من اختراع الرجال للسيطرة على المرأة و الاستمتاع الجنسي بها بدون هدف التناسل الذي هو حق طبيعي للمرأة , فهومن أدوات الرجل لجعل المرأة أداة جنسية له " (طبعا نرفض تسميتهم أنفسهم بالكلمة الشريفة "امرأة" و لكن نذكر تعبيرهم عن أنفسهم كما يحبون من باب التنازل) . حسنا , هذا رأي , فهل يوجد رأي آخر ؟ نعم يوجد , قال جناح آخر من هؤلاء الإناث بعد أن شاهدوا بعض الرجال يحاربون حبوب منع الحمل لأسباب ظاهرها ديني أو سياسي أو غير ذلك , قالوا " بل يجب على المرأة أن تأخذ حبوب منع الحمل حين تريد , لأن محاربة هذه الحبوب هو من اختراع الرجل الذي يريد أن يستعمل المرأة كمجرد رحم لإنجاب الأولاد من أجل أهدافه الدينية و السياسية , فمن حق المرأة أن تستمع جنسيا بدون حمل , بل الجنس للمتعة فقط حق للمرأة " . جيد جيدا , إذن تعلمنا الآن أن حبوب منع الحمل هي مؤامرة من الرجال الذين يريدون المرأة أن لا تحمل و أن تحمل في آن واحد ! و أشياء كثرة من هذا القبيل , و الذي يكشف لنا عن أحد أهم أسباب عدم وجود مدرسة فلسفية واحدة على مر القرون أو دين أو علم تم تأسيسه و تنميته النمو الأعظم من قِبل امرأة . فالحاصل , أنه يوجد طبقات كئيبة و قبيحة ضمن صفوف الذكور و الإناث , و هؤلاء هم الذين غالبا ما يتفرغون لشؤون الديانة و الثقافة , فيتصدرون المشهد , و تنتشر أفكارهم و أطروحاتهم القائدة في جزء كبير منها على حرمانهم الشخصي من ميزات الجمال و العزة و البركة , فتصبح هذه القيم المريضة هي القيم السائدة , فتكون الحال هي الحال التي العالم عليها اليوم. يوجد سبب عظيم لكون الله تعالى لم يبعث نبيا إلا و هو جميل الصورة و الجسم , حسن الصوت , و محب للنساء , كما روي عن حضرة جعفر الصادق عليه السلام و غيره . جمال الأنبياء و حبهم للنساء هو أحد أهم دعامات جمال ما يأتون به من معارف و أفكار و يؤسسون من مدن و حضارات . و طبعا لا تخلو ديانة أو ثقافة من أن يستولي على مقاليد الشهرة فيها فترة ما جماعة من المحرومين و القبيحين فيقلبوا الأمور و الموازين الجمالية للأمور .

ما الذي يحدث عادة عندما تسيطر النزعة الكارهة للبسط و النيك أو المتحرجة منهما تحرجا شديدا (و إن كنت ممن يتم استفزاز مشاعره عندنا نقول كلمة " نيك " فأنت من المرضى الذين نحاول أن نبحث هنا عن علاج لهم , هذه الكلمة التي استعملها بعض أصحاب النبي الكبار يأتي من يزعم أنه أتقى و أنقى منهم و هو لا يرقى لأن يكون ذبابة تمر من أمام أعينهم)؟ الجواب : أمريكا !
أمريكا قبل 1960 لها منظر , و بعده لها منظر آخر . و إن كان التغير بين الحالتين تم بتدريج , و لكن المعلوم أنها قبل ذلك كانت – و لا تزال إلى حد ما – ممن يشيطن الجسم . و هذا يرجع إلى تقاليدهم الدينية التي ترى أن " الله روح " فلابد بالنتيجة أن يكون " الجسم شيطان" . من هذه العبارة ذات الكلمتين تستطيع أن تعرف إن كنت ثاقب النظر كل ما يمكن أن يحدث بعد ذلك . أما في الإسلام , فالله ليس روح , و ليس نفس , و ليس جسم . الله فوق كل ذلك , و هذه العوالم الثلاثة على طبقاتها هي مظاهر أسمائه الحسنى . و هذا هو الفارق الأعظم بيننا و بينهم , أو بين من يعقل منّا و بين معظمهم . و من المعلوم أن أي طبقة من وجود الإنسان تتم محاربتها و قمعها , ستثور كما يثور الجسم حين تحاول أن تبتر أحد أعضاءه أو تجرحه . فلما وقت الشروط الكافية للثورة في أمريكا , تفجرت – و هذا طبيعي جدا – " الثورة الجنسية " كما يسمونها . و أصبح الشباب خصوصا و كأنهم كلهم أصبحوا نواسيين (نسبة إلى أبي نواس) أي يسيرون على حكمة " نك كل ما تسطيع أن تنيكه " . و لم تتوقف هذه الثورة الهوجاء إلا بعد أن بدأت تنتشر فيهم الأمراض الجنسية بطريقة مرعبة , ثم جاء الرئيس رونالد ريغان , و بدأ عهد جديد من شبه الكبح لذلك , طبعا ثم عاد الأمر و لكن بطرق و صور أخرى .
الذي سيحدث في بلاد العرب هو شيء شبيه بهذا , و إن كان الفارق كبير بيننا و بينهم , إذ المسلم حتى حين يفسق فإنه لا يفسق لأنه يتحدى سلطة الله تعالى , و لكنه يستعجل نعيم الجنة و سقوط التكليف فيها . فلن يحدث في البلاد العربية و الاسلامية "ثورة جنسية" بذاك النمط , إن شاء الله , و لكن الذي سيحدث هو ثورة جنسية مبطنة , و قد بدأت فعلا . فمن الطبيعي اليوم بين الشباب و الشابات , ما بين 18 و 40 خصوصا , أن يقع النيك بينهم للتسلية و " الصداقة " , بل أصبح من المألوف أو مما لا يثير سخطا أو تشهيرا كبيرا أن تسمع عن سحاقية أو لوطي . و إن كنا سنصدق ما تخبرنا به النساء , فإن عدد السحاقيات أو التي لا تبالي إن كانت مع ذكر أو أنثى , عدد كبير جدا . و قل مثل ذلك في الذكور . الفرق بين الشرقي و الغربي أن الشرقي يعظم الخصوصية جدا , و أما الغربي فالخصوصية عنده ضعيفة جدا أو ضعيفة , هذا هو النمط السائد . و لذلك من الطبيعي أن تجد غربي يشتكي على القنوات الفضائية من حالاته المعيشية و الفردية المتنوعة , بينما هذا المنظر تكاد لا تجد له نظيرا في الشرق و إن وجدت فهي حالات من أشخاص مغمورين غالبا و من العوام الأراذل في الأعم الأغلب و ممن فقد حساسيته , و مع ذلك منظره و هو يشتكي مجلبة للتقزز بالنسبة للشرقي الطبيعي . و النيك لا يزال الخصوصية الكبرى , أو المعقل الأخير للخصوصية , شرقا و غربا . أما في الغرب فإن هذا المعقل قد اندك دكا تحديدا بواسطة مؤسسات الأفلام

الجنسية (بورنوغرافي) , ثم مع الكاميرات المعلقة على الكمبيوتر و التي يكسب بها بعض الأزواج مبالغ مالية ممتازة جدا بالمقارنة مع الوظيفة العادية , فقط عن طريق تصوير أنفسهم يتضاجعون أما البشر , و تقارير كثيرة وضعت في كلا المجالين مما يغني عن التفصيل و حسبنا الإشارة . أم الشرق , و بلاد العرب و المسلمين تحديدا , فإن شيء من هذا القبيل يكاد يكون مستحيل الانتشار علنا , و إن كان منتشر سرا , فهو من قبيل النيك الطبيعي لم يزل أمرا خصوصي و إن كان أقل خصوصية من علاقة الرجل بالمرأة . و لكن , و هنا الخطر , عندما تتفاقم هذه الأمور في الأعماق , لابد أن تطفو على السطح عاجلا أم آجلا . و حين تنظر إلى الأنماط الدينية و الفكرية السائدة في الإعلام , و هي أنماط إما سطحية خالية من الروح أو غربية بدرجة أو بأخرى , تستطيع أن ترى أنه في خلال بضعة أجيال , لعله 2 إلى 3 , على الأكثر , إن لم تحدث حادثة روحية عقلية نفسية بدنية جديدة تجدد للناس أمرهم و رؤيتهم المتكاملة و المتجذرة في السنن و التقاليد و التاريخ , فإن سقوط هذه البلاد في الهاوية هو أمر شبه حتمي – لا سمح الله . و حين تنظر إلى الأنماط البائسة التي تروج لها المدارس و الجامعات و الإعلام العام , تكاد تعتقد أنه يوجد إصرار من البعض على تعجيل هذا السقوط فضلا عن مجرد إحداثه . عندما تكون الديانة سطحية , و الثقافة مملة اختزالية , فعندها نكون قد فتحنا مصراعي باب الهاوية الجهنمية .

و لكن إن خُيّرنا بين مجتمع كافر جاهل إلا أنه قائم على البسط و النيك , أو مجتمع سطحي مختزل قامع للبسط و النيك , فما الذي سنختاره ؟ الجواب : سنختار الأول بكل تأكيد . إذ نحيا بديننا و فلسفتنا في حياتنا الفردية , و أصل العلم قائم على الفردية و الجماعة السرية , فنترك ما في المجتمع من شر و نأخذ ما فيه من خير .ثم إن كان الأول قد خسر الآخرة و كسب الدنيا , فإن الثاني قد "خسر الدنيا و الآخرة ألا ذلك هو الخسران المبين " .

من عقل ابن سينا أنه كان يجمع طلابه للدراسة في الليل , فإذا ضجروا أراحهم بإدخال الشراب و آلات اللهو و الطرب و الغناء و النساء . اصنعوا مدرسة من هذا القبيل , و إن تغيّب طالب أو لم يتفوق طالب فضعوها في ذمتي و اغلقوها ! دراسة بلا لهو , أو " ساعة و ساعة " حسب الحكمة النبوية العالية , يؤدي إلى الكفر بالدراسة و تحويل اللهو إلى وسيلة للفرار من الكآبة . الجمع بتناسق بين مختلف طبقات الإنسان , بتناغم و جمال , هو الحياة الوحيدة التي تستحق أن تّعاش . "و لا يُنبئك مثل خبير " .

...

د- نلاحظ أن ابن سينا بدأ يقرأ الكتب على نفسه , و يطالع الشروح , و يعيد قراءة الكتاب الواحد إن لم يفهمه و يستوعب أغراضه حتى أربعين مرة , و يعيد قراءة الفلسفة كلها بتفرغ و انقطاع بعد أن فرغ منها للمرة الأولى . و من هنا نتعلم من أهم القيم على الإطلاق في قضية التعليم . قيمة الاستقلال , و قيمة التكرار , و قيمة التفرغ .

أما الاستقلال , فهو أن غاية التعليم الراقي أن تجعل الطالب باحث بذاته عن العلم , و لا يعتمد في تعلمه على ما يأمره به أستاذه أو وظيفته أو أي سبب خارجي آخر . بل يصبح هو يريد العلم لذاته و

بذاته . و يعرف كيف يبحث عن العلم , و يدرس مصادره بنفسه . فالاستقلال يظهر بالتحرر من السببية الخارجية , و القدرة على التأمل الذاتي في الكتب العلمية و المقولات الفكرية و الآراء البشرية .

أما التكرار , فيتمثل في تكرار قراءة نفس الكتاب المستحق لذلك , و يتمثل في تكرار قراءة المادة كلها . و هذا لا يكون إلا في بعض الكتب التي تقع ضمن خانة المتون المشحونة , و لا يكون إلا إن كان القارئ محبا للموضوع و متشوق لفهمه و الإحاطة به . الحداثي عموما لا يعرف معنى قراءة كتاب عشرة أو أربعين مرة . لأن ذهنه محكوم بالنزعة السطحية الاستهلاكية , فكما ستهلك الأحذية يستهلك الكتب , و الواقع أن كتبه لا ترقى في غالب الحالات إلا إلى مستوى الأحذية التي يتم لبسها لاتقاء ملامسة الأرض و للمشي عليها فقط . لكن الإنسان الراقي كان يعرف معنى أن تنظر في الكلمة و العبارة و الحديث الواحد فتستخرج منه – و تستخرج من باطن عقلك و محيط قلبك – ما لا يُحصى من الحقائق و الافكار . فالكلمة الخارجية وسيلة لإثارة الافكار الباطنية . فهي عقليه تثوّر ذاتها بالنظر في الكلمات و الأفكار و الكتب . أما الذهنية الاستهلاكية فهي لا تريد أن تفكر و تنظر في ذاتها , و هل من المتوقع على الحداثي أن يكون إلا غريب عن ذاته كما أنه غريب عن العوالم كلها باستثناء أسفل قعر الظلمات . ففي الحقيقة لا يوجد " تكرار " إلا في الصورة المختزلة . إذ كل مرة "تعيد" قراءة الكتاب نفسه , فأنت في المرة الثانية لست عينك في المرة الأولى , فالكتاب بالنسبة لك في المرة الثانية ليس عين الكتاب الذي كان في المرة الأولى . كلما تقلّب قلبك , كلما ترقى عقلك , كلما تغيّر ما في نفسك , تقلّب و ترقى و تغيّر الكتاب بل كل ما حولك . كما قال أحد العرفاء " عندما استنرت , استنار العالم كله " . و العكس صحيح , كلما أظلمت أظلم العالم كله. و كما قال هايزنبرغ الفيزيائي " كل أداة تحمل في ذاتها العقل الذي صنعها " و هكذا فعلا إذا نظرنا إلى رؤية الحداثي للعالم كشيء ميت , جسماني بحت من الحيثية الكمّية , و أدواته وسيلة لإضعاف ذات الإنسان في الغالب الأعم , علمنا أن هذا الإنسان ميت شبه معدوم الصفات المميزة و ساع للانتحار و قتل صفات الآخرين معه . الملل شائع في أهل الجهل . و الملل دخل في عالم الكتاب في أهل الحداثة , و محاولة الخروج منه تمثلت في أكثر من صورة من أهمها هذه "الموضة" الجديدة في جعل الكتب مليئة بالألوان الطفولية و الرسومات العبثية , و محاولة " تطوير" الكتاب , أفّ لهم و تفّ ! فعودة إلى من يستحق أن ننظر في حياته و سلوكه , فإن قصة قراءة ابن سينا لكتاب " ما بعد الطبيعة " لأرسطو , أربعين مرة , حتى أصبح محفوظا له , و كل من يقرأ ليفهم سيحفظ , و إصراره على عدم تجاوز الكتاب حتى يفهمه و يعرف أغراضه , ثم عدم حلول اليأس فيه إلا بعد أربعين مرة , ثم مع ذلك حين يسّر الله له كتاب الفارابي رحمه الله , الذي يشرح فيه الكتاب , عاد له نشاطه و همته و انمحق يأسه , فقرأه فورا . فهذه الطريقة في قراءة نفس الكتاب أولا , ثم النظر في الشرح , و كل ذلك باستقلال و تكرار و تفاعل نفسي مع الموضوع , حتى أنه بعد أن فهمه و فتح له فرح فتصدق على الفقراء شكرا لله , تأمل هذه العلاقة بين فهم كتاب في الفلسفة العالية و الفرح النفسي الشديد و

التصدق على الفقراء بالمال و شكر الله تعالى ! هذه هي قيمة العلم عند أهل العلم في كل زمان و مكان .
أما التفرغ , فهو أس الأسس في بداية التعليم على الأقل , فإن رسوخ قواعد الطلب تحتاج إلى خلو تام عن كل ما يشغل عنه أو يشتت الانتباه فيه . و لذلك كان أكبر و أحسن أدوات الطغيان و تحويل الجماهير إلى حمير هي إشغالهم . الانشغال بالوظائف المعيشية فوق الحاجة , و الانشغال بالألعاب الفارغة , و الانشغال بالهموم المصطنعة من قبيل قول أهل الجاهلية للآبي لهب أن يطلق أبناءه بنات النبي عليه السلام حتى ينشغل بهن عن دعوته . و في هذا العصر الذي يفترض أن التقنية "المتطورة" هي سبب للراحة و بالتالي التفرغ , لعله لا يوجد زمن كان الناس أشد انشغالا فيه من الآن .
فسبحان الله , إن كانت القيمة الكبرى التي يتم تسويق التكنولوجيا بها هي تحصيل الراحة التي " لم يكن ينعم بها من سبقنا من المتخلفين " , فما بالنا في شغل و هموم ليل نهار لعله أكثر من كل " المتخلفين " ؟ لماذا يقبل الناس و أو قَبِل الناس هذا التغيير الجذري لطرق المعيشة بدون تفكير عميق بل تفكير سطحي في الواقع و ما يُراد تغييره منه , مع قياس و تأمل للحال من قبل و من بعد . إن أقصا ما يمكن أن يفخر به القوم هو أن " عدد " السكان ازداد , و " متوسط عمر " الإنسان ازداد . و ما هذه إلا خرافات أنصار هذه الملة المنكوسة , فضلا عن أنها مصيبة لو افترضنا ثبوتها و على أضعف تقدير أنها سطحية شديدة . فأي عقل لمن يرى أن قيمة الحياة تُقاس بعدد المرات التي أشرقت الشمس و غربت فوق رأس الأبدان ! و أي عقل لمن يرى قيمة في ازدياد عدد السكان ازديادا فاحشا مع غض الطرف عن وجود أكثر من مليار بل أكثر بكثير من مليار إنسان يعيشون في جحيم بل في الواقع لعله لا يجد إلا مئات الملايين ممن يعيشون بنحو مقبول من جميع الجهات الأرضية , مع الاحتمالية الكبيرة لنشوء حروب طاحنة بسبب ذلك مستقبلا . و غير ذلك من اعتبارات و تأملات ذكرناها في كتب أخرى فلا نعيد . فالحاصل , أنه ينبغي في هذا الزمان الذي أصبحت كثير جدا من الأمور التي تستهلك الوقت في السابق مفوضة إلى آلات صماء , أن يكون تفرغ الناس للأمور المعرفية و الفنية و القلبية أكبر . و لكن أن يقال " إنهم في السابق كانوا من المتفرغين, و اليوم نحن من المشغولين " ثم يقال في نفس النَفَس " هم من المتخلفين و نحن من المتقدمين " , هو أمر غريب و غير مقبول . الفراغ قاتل و معذب أهل الجهل , و جنة لأهل العقل . و لذلك تعتبر أشد عقوبة في السجن في الغرب هي أن تضع السجين في غرفة انفرادية ! ما يعتبره الصوفية و أهل العلم خلوة ضرورية للرقي , يعتبره القوم عقوبة مشددة . كما قال مولانا جلال الدين "اليم الذي كان سببا في نجاة موسى , هو اليم الذي كان سببا في غرق فرعون " . إن المدى الشاسع بين الشرقي و الغربي يمكن تمثيله بالمدى الشاسع بين تعامل كل حزب مع الخلوة بالنفس و آثار هذه الخلوة على الوعي و القلب .

...
و بهذا نختم هذه المقالة , و الخلاصة : دراسة سير أهل العلم و العقل وسيلة لمعرفة أفضل الطرق لتحصيل العلم و الدخول في زمرة أهل العقل .

و الحمد لله رب العالمين .

...

(لماذا نضحك ؟)

الكل تقريبا يعلم ثلاث حقائق فيما يتعلق بالضحك : هو علامة على البسط أو السخرية , لابد أن يكون له سبب ظاهر أو خفي, تفسير النكتة يؤدي إلى قتلها أو جرحها .
الضحك شعور فهو في النفس , و لكنه يظهر على البدن كانفعال عن النفس . و من المعلوم أن النفس منفعلة للقلب و عقله و فقهه . فكل ضحك يتضمن رؤية وجودية و فكرة ما , بالضرورة . و لهذا السبب نجد الناس في كل مكان يضحكون , و لكن ما يسبب الضحك لبعضهم قد يسبب المقت و الغضب عند البعض الآخر , و ذلك لأن قلوبهم مختلفة من حيث رؤيتها للوجود و مراتب القيم و الأفكار و نحن ذلك من اعتبارات عقلية . و حيث أن أبرز الأسباب المثيرة للضحك هي النكتة فنريد أن ندرس الضحك من باب النكتة , و هنا نفرق بين " السبب الفاعل " و بين " السبب المثير " فالفاعل هو القلب بعقله و المثير هو النكتة أو الصورة أو مشاهدة منظر ما و نحو ذلك مما هو دون مرتبة النفس , فكل ما كان " فوق " المرتبة فهو فاعل , و كل ما كان دون المرتبة فهو مثير , و بدون عمل الفاعل لا يمكن للمثير أن يثير بل يصبح في حكم العقيم . و حيث أن اللسان العربي بمعجمه كاشف عن حقائق الوجود , فنريد أن ندرس مادة " ضحك " و شجرة معانيها . و حيث أن إدراك المبادئ العقلية للظواهر هو الغاية الكبرى من كل بحث و تحليل و تأويل و تعليل , فإننا نريد في فقرة ثالثة أن نخرج بمجموعة من المبادئ التي تُمكّن من يستعملها أن يصنع نكتا و مواقف مثيرة للضحك , أي نريد أن نعرف مبادئ فن الإضحاك .
فإذن يوجد لدينا ثلاثة أبحاث : النكت , و المعجم , و المبادئ . علما بأن التسلسل هذا تسلسل تأويلي , أي من الأدنى للأعلى , و ليس تسلسل تنزيلي , أي من الأعلى للأدنى . و ذلك لأنه في الواقع , المبادئ هي التي بها تم وضع المعجم , و بها يتم صنع النكتة شعوريا أو لا شعوريا بالطبع أو بالتصنع . و هذه المبادئ – كمبادئ كل علم و فن – كامنة في عمق الروح , و استخراجها منه إما أن يكون بالمكاشفة أو بالدراسة , أي بالوهب أو بالكسب , فالأول هو قوس النزول و الثاني هو قوس الصعود , و كلهما خير , إلا أن الأول أعظم و أوسع و أدق و أسرع , و لاشك أن طريق المدد خير من طريق بذل الجهد, لأن الإنسان عبد , و العبد حين يبذل الجهد قد يتوهم أنه رب من حيث ذاته فيقع في الشرك و الخرافة , و لكن حين يأتيه بلا جهد منه و تعمّل يكون أدعى لبقاء سمت العبودية عليه , هذا بالنسبة لمن كان من السالكين , أما بالنسبة لمن سواهم أي ممن يسلك بغير وعي فإن سبب علو المكاشفة على الدراسة يكمن في العوامل الأربعة التي ذكرناها قبل قليل . إلا أننا لا ننتظر المكاشفة و نركن إلى البطالة , بل نسلك في طريق المجاهدة ثم الله يفعل ما يشاء و الله ذو الفضل العظيم , علما بأن نعمة المجاهدة و طاقتها و التوفيق فيها هو من عين المدد الإلهي كذلك .
يجب أن يكون النظر في نكت شتى , سخيفة أو مضحكة , قديمة أو حديثة , عربية أو أعجمية , و كلما توسع لدينا مدى النظر كلما كان أدعى إلى اكتشاف المبادئ الأكثر ظهورا في مختلف الأمكنة و الأزمنة البشرية , فيكون أكبر في الدلالة على النفس و بالتالي على المبادئ العقلية .

ثم النظر في المعجم , تستطيع أن تبدأ بالنظر في المعجم العربي , ثم تنظر كذلك في معاجم الألسنة الأخرى لترى جذور و أصول و شجرة المعاني المرتبطة بالضحك في تلك الألسنة , فإن كل الألسنة ناطقة بالحق و مسبحة بحمد الله تعالى بدرجة أو بأخرى .

ثم اختم بحثك بالنظر في القرءان و ما ذكره عن الضحك , إذ عندها تكون على استعداد لعقل ما في القرءان و استفتح ربك في ذلك .

و بعد ذلك ستظهر لك حقائق الضحك و مبادئ صناعته إن شاء الله على قدر سعة واديك " أنزل من السماء ماءا فسالت أودية بقدرها " .

و الله المستعان .

...

(الطريقة التقليدية للتعلّم المحيط)

حيث ان كمال الإنسان هو في تحصيل المعرفة و تكميل العلوم , فتنبسط ذاته في الوجود , و يتحقق بعين الحق من حيث عقله للحق , فقد اهتم أهل الله كأصل بغاية الإحاطة بالمعرفة و العلوم كلها .
و لكن بما أن العلم كثير و العمر قصير , فقد قاموا بثلاثة أمور : أولا تقسيم العلوم و التعريف بها (كما فعل الشيخ كبرى زاده في كتابه مفتاح السعادة) . ثانيا ترتيب العلوم , فيكون الأولى هو المحور و المركز ثم الأبعد فالأبعد منه , و المركز هو معرفة الله تعالى و القرءان الكريم , ثم ذكروا المراتب بعد ذلك . ثالثا جعلوا في كل علم ثلاث درجات في تحصيله , أي درجة الاقتصار و درجة الاقتصاد و درجة الاستقصاء , فيتدرج الطالب لكل علم من الاقتصار , فإن وجد رغبة في الاستزادة ترقى إلى الاقتصاد و إلا توقف و ذهب إلى علم آخر , و هكذا , فسيكون عنده الكثير من العلوم بمرتبة الاقتصار ثم أقل منها بمرتبة الاقتصاد ثم أقل منها بمرتبة الاستقصاء و قد تكون واحدة أو اثنتين فقط إذ الاستقصاء في العلم يحتاج إلى جهد و وقت ممدود .
لعلك تسأل : ما هو حد و تعريف هذه الدرجات الثلاث ؟ الجواب : أما الاقتصار هو ذكر خلاصة العلم و نتائجه و مقولاته و نظرياته , النتيجة فقط بلا براهين و استدلالات و أي أمثلة مطولة , فهو من باب ذكر الزبدة النهائية في كل مسألة . مثلا في علم الإلهيات " الوجود مطلق في ذاته و محدود في تجلياته ". أما الاقتصاد فهو ذكر بعض الأدلة المؤيدة للنتيجة و البراهين و الأمثلة المتوسطة التي تفسر و تثبت النتيجة, و في المثال الذي ذكرناه هو بأن يتم ذكر بعض البراهين على حقيقة الوجود و ضرب مثال الشيء المتناهي من باب الرمز التمثيلي و كيف أن كل شيء محدود لابد أن يكون له حد يوقف وجوده و بالتالي هذا الشيء الذي أوقف وجوده له وجود أكبر منه , و هكذا يتسلسل إلى وجود لا شيء يحد وجوده و هو المطلق سبحانه . أما الاستقصاء , فيذكر في كل مسألة كل مستويات التفصيل و التحليل و الأدلة , و يسعى في إثباتها واحدا واحدا , ثم يذكر كل الانتقادات و النقض الموجه إليها , و يناقشها واحدا واحدا بإسهاب بكل المستويات النظرية و العملية إن كانت عملية , و يضرب الأمثلة و يذكر تاريخ المسألة الفكري و غير ذلك من شؤونها حتى تكون للطالب إحاطة كاملة أو شبه كاملة بها بقدر الوسع و الظروف .
ففي درجة الاقتصار , قد يكون العلم مجرد متن يمكن أن يُكتب في بضعة وريقات . و في درجة الاقتصاد قد تتوسع هذه الوريقات لتصبح كتيبا أو كتابا متوسطا . و في درجة الاستقصاء قد تصل إلى كتاب ضخم أو حتى بضعة مجلدات . فالمسألة الواحدة لها ثلاث درجات في تناولها , و تكون البداية للطلاب من حيث طريق الدراسة هي من الاقتصار إلى الاقتصاد إلى الاستقصاء . مع العلم بأن طريق المكاشفة له مساره الخاص الذي يبقى طريقا علميا موثوقا به من أهله و يقين عالي يؤمن به من وفقه الله لتولي خُلّص عباده . فالدراسة لا تعادي المكاشفة , كما أن التنزيل لا يعادي التأويل , كما أن الجسم لا يعادي الروح . هذا هو طريق أهل الله .
" قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا و من اتبعني و سبحان الله و ما أنا من المشركين " .

...
خلاصة الطريقة العلّية في دولة العقل : العلم ظاهر و باطن . أما الظاهر فواحد ثم اثنان . الواحد هو تعلّم السماع و النطق و القراءة و الكتابة و القرءان و الحساب الأساسي , و هذا للجميع بلا استثناء و هو فرض على كل بني ءادم . ثم بعد ذلك إما أن يتبع التعليم النظري أو التعليم العملي . فالتعليم النظري غايته الكبرى الإحاطة بكل العلوم , على مراتبها و محورها هو القرءان , و في كل علم ثلاث درجات الاقتصار و الاقتصاد و الاستقصاء , و لا يتعلم إلا ما يريد أن يتعلمه ممن يريد أن يتعلمه . و التعليم العملي هو أن يلتحق بأهل الصناعة أو المهنة التي يريدها هو أو وليّه له و يأخذ الصناعة بالخبرة المباشرة على درجاتها . النجاح و الرسوخ في العلم النظري هو القدرة على التصنيف و الشرح , و في العلم العملي القدرة على الممارسة و الاستفادة من التجربة و التنمية . فهذا هو العلم الظاهر . أما العلم الباطن فهو العرفان و التصوف , فعلى الجميع – و الفرد المُجتبى له استثناء خاصه به – أن يلتحق بطريقة ما و يتبع شيخا ما . فإذا تم هذا , فثّم دولة خلفاء الله في الأرض.
(أين تذهبون ؟)
بما أن الرؤية الوجودية و تحديد محور القيم و الغايات هو الأساس الذي تُبنى عليه كل حياة لكل إنسان , سواء كان راقيا أم سافلا , عالما أم جاهلا , شاعرا أم غافلا , واعيا أم ساهيا , فإن التأمل في هذه القضية و تعيين هذه القيمة هو أكبر المطالب في حياة كل إنسان يريد أن يكون من الواعين , و إن كان الغافل أيضا يعيّنها و لكنه يقوم بذلك بطريقة عشوائية اعتباطية ارتجالية و تعتمد على النظر المشتت و الجزئي و البراهين القاصرة و المنتخبة حسب بعض الظروف التاريخية للفرد أو النفسانية و المحيطة به و المحكومة غالبا بما يتيسر له في باديء الرأي و الطبقة الاجتماعية المباشرة التي يتفق له أن يكون فيها . فالعاقل ضد الغافل من هذه الحيثية المهمة .
ما هي الآراء الممكنة في هذا المجال ؟ لنذكر الرأي الذي يعيش به العامّة من الناس تحديدا .
" عش حياتك و كفى " . ما المقصود بذلك العيش ؟ إن كان القصد هو مجرد العيش الذي هو ضد الانتحار , فهذا يجعل الحياه سلبية و فقيرة , و النظر فيها محصور بالناحية الكمّية لمدة العيش . و إن كان القصد هو الانبساط و الفرحة , فهذا قصور في التعبير من جهة , و من جهة أخرى هذا ليس بقول واضح إذ الكلام إنما هو على تعيين طريق هذا البسط و الفرح , فيدخل في هذه المقولة أشد الأطراف مخالفة لبعضهم بنحو يجلب التعاسة لبعضهم البعض بسبب مساعيهم . فمجرد طلب العيش كيفما اتفق هو النزعة العامّية في أوضح صورها , و إن كان الأمر كذلك فإن العيش البدني إنما هو في أربعة : أكل و شرب و نيك و نوم و الأمن . أما النوم فغير مكلف , و أما النيك فيحتاج إلى إنسان آخر مما يعني أنه غير مكلف من حيث الصناعة و الإعمار , و أما الأكل و الشرب – و قد يقال اللبس و المسكن من باب التتمة لمن يحيا في المدن , و إن كان بناء المدن في ظل هذه الغاية الضيقة يحتاج إلى إعادة نظر – فإن تحصيلهما الأمثل هو بالزراعة البسيطة و كذلك اللباس و المسكن يمكن بنفس الأدوات البسيطة , و بذلك عاشت و تعيش – مع الاختزال للأمور العلوية – القبائل في المشرق و المغرب منذ عشرات الآلاف من السنين و إلى يومنا هذا حيث يعيش على نفس

النمط تقريبا نحو ثلاث مائة مليون منهم . و الأمن يتحقق بالقوة العسكرية و التنظيمية و العلمية إلى حد ما سواء لمواجهة حادث طبيعي أو حيواني أو بشري . فهذه هي الصلوات الخمس للمعيشة البدنية التامة : الأكل و الشرب و النيك و النوم و الأمن . فالأمن مجرد طريق لحفظ القيام بالعمليات الأربعة , فهو وسيلة لغاية فوقه , و إن أصبح الأمن غاية في ذاته يمكن أن تتم التضحية بالعمليات الأربعة من أجله تحول العيش إلى مجرد شيء كمّي يُراد تطويله إلى أقصا حد بلا أي معنى . و أما النوم فهو نتيجة التعب , فهو سلب من العيش , و لو كان النوم بأحلام فهذا يعني أن رغبة ما أو غاية ما يريد الإنسان أن يحققها و لم تتحقق له , فبناء على أن العيش إنما هو في هذه الخمسة فهذا يقتضي أن تكون هذه الرغبة محصورة في أحد الخمسة لا غير , و إن كان النوم بلا أحلام فإنه شبه موت بل هو موت على التحقيق إذ إن كان العيش يقظة فضده عدم اليقظة و الشعور بالذات القائمة و كذلك هو الحال في النوم بلا أحلام . فالنوم لا يمكن أن يكون سببا للفرحة من باب العيش إذ إن كان بأحلام كان دليلا على وجود النقص في العبش , و إن كان بلا أحلام كان دليلا على الموت الذي هو ضد العيش , فعلى كلا الوجهين هو ليس علامة على قيام مجرد العيش أو العيش بفرح . أما الأكل و الشرب و النيك فالعامل المشترك بينهم هو أن فيهما تمتع . فالغاية الوحيدة التي يمكن أن تُستخلص منهم هي " المتعة " لذاتها . فيُطلب الأكل للتمتع , و الشرب للتمتع , و النيك للتمتع . و هذا هو دين العامّة لا غير , و هذا لا يعني أن الخاصة لا يقومون بذلك إلا أن للخاصة مستويات أخرى من الحياة ليست عند العامة . فالخاصة عندهم ما عند العامة و زيادة . و العكس غير صحيح . و لكن أين الإشكالية في طريقة العامّة ؟ الإشكالية الأساسية تكمن في أن هذا الأسلوب من الحياة يختزل حقيقة الإنسان , و كل اختزال يؤدي إلى عذاب , و العذاب سيفسد هذه المتعة الكامنة في هذه الثلاث أو يقللها . و من جانب آخر , هذه المتع الثلاث لا تستهلك اليوم كله و لا معظمه بل و لا ربعه في أكثر الأحوال , فالنيك عملية لو افترضنا أن الإنسان سيقوم بها كل يوم , فإنه لو كان ما م كان لن يستطيع أن يستمر فيها لأكثر من ساعتين في اليوم الواحد و إن استمر لمدة ثلاث سنوات يقوم بذلك ساعتين في اليوم فالأرجح هو موته أو إصابته إصابة فادحة تحول بينه و بين القيام به بعد ذلك , و مع ذلك فلنفرض أنه قام به ساعتين كل يوم . ثم الأكل و الشرب لنفرض أنه سيأكل ثلاث مرات في اليوم وجبة كاملة متكاملة من مقبلات و صحن رئيسي و حلويات فإن هذا لا يتجاوز ست ساعات مع المبالغة الفاحشة , علما بأنه إن قام بذلك يوميا سيصل في الغالب الأعم إلى مرض ما أو تخمة قد تحول بينه و بين بقية المتع و قد يحافظ على نظام معين يحول بينه و بين هذه الأضرار و لكنه سيحتاج أن يضبط نفسه أو يمارس رياضة قاسية و التي هي جهد شاق يخالف طلب المتعة البحتة التي افترضناها . ثم ضع في الحسبان أننا نفترض إنسانا مثاليا سليما غنيا , أي لا نفترض إنسانا مولود أو أصيب بحادث أو مرض يحول بينه و بين النيك أو بينه و بين تناول الأطعمة التي يشتهيها أو بينه و بين النوم بارتياح أو كونه في منطقة معدومة الأمن التام أو كونه يحيا في ظل نظام مالي و سياسي يجعله مجبورا على العمل الشاق و المخالف لفطرة الراحة و العيش للمتعة البحتة و لا شبهها

أو غير ذلك من قصور يجتاح معيشة معظم الناس , فنحن لا نحسب ذلك كله بل ننظر في "النخبة" أو نفترض إنسانا مثاليا من هذه الجوانب , فإن وجدنا عدم إمكانية أو صلاحية هذه القيمة كمحور لعيش هذا الإنسان فكونها لمن هو دونه أولى , و إن وجدنا العكس فالحال حينها يمكن تنزيله على واقع الناس كل بحسبه. و الآن , كم ساعة قضاها صاحبنا في النيك و الأكل و الشرب ؟ الجواب : 8 ساعات في اليوم . فإن افترضنا أنه نام 10 ساعات , فقد بقي من يومه 6 ساعات في الفراغ . علما بأن متعة الأكل و الشراب و النيك هي من النوع الذي ينتهي مباشرة بعد الفراغ منه . أي متعة اللقمة هي فقط أثناء كونها في حدود الفم , فإذا تجاوزت الحلق ذهب شق المتعة منها و بقي الشعور بالشبع في أحسن الأحوال و المغص و المرض في أسوأها . و كذلك متعة النيك إنما هي أثناء الملامسة و القذف و قد يكون في شيء قليل بعدها مباشرة و بعد ذلك تنتهي المتعة , و يبقى الشعور بالفراغ من الدافع للنيك في أحسن الأحوال – مع غض النظر عن المشاعر النفسانية إذ كلامنا هو عن الحصر في البدن – و مسؤولية الحمل و الولد أو حلول المرض الجنسي في أسوأ الحالات . بالتالي , الذي يعيش للمتعة الثلاثية المحضة , إنما يتمتع بثلث يومه فقط , في أحسن الحالات المثالية . و سيعيش 6 ساعات في الفراغ بلا متعة , و يقينا ستهجم عليه الهواجس المزعجة و آثار الاختزال النفسي و غير ذلك . و سيبقى شبه ميت لمدة 10 ساعات أثناء النوم . فالحياة للمتعة حصرا هي ثُلث حياة في أفضل النماذج المثالية . و أما إذا نزلنا للواقع الفعلي للناس , فإنه إن بلغ بعد المشاغل و المصاعب و المشاق و الهموم و المساعي المختلفة و القصور الذاتي إلى أن يحيا عُشر ذلك , فطوبى له و حسن مآب . فالمتعة ليست كعبة يُطاف حولها بالنسبة لمن يريد ما هو أعلى من ذلك العُشر .

فإذن , الرأي الأول و هو رأي العامة , أي عش حياتك بمعنى لا تنتحر و اسع لتحصيل أكبر قدر من المتعة البدنية من أكل و شرب و نيك , هي معيشة قاصرة و ضيقة جدا و مختزلة للإنسان . فنحن سنتجاوزها , و من مكث عندها فقد وضعناه على المحجة البيضاء و أصبح على بينة من أمره فهو و ما اختاره لنفسه " كل امرئ بما كسب رهين".

...

الغالب على الناس في كل زمان و مكان أنهم يختلفون , و هذا ما يجعل العوامل المشتركة و التجارب المتفقة بينهم مصدرا للتعجب و اليقين بالوصول إلى جوهر ثابت و مبحثا للطلاب و أهل التنقيب عن الأصول الجامعة للنفسية البشرية . و مما تكاد تجمع عليه كلمة كل من دخل السجن , أقصد المدرسة – لا أقل في هذا الزمان – هو بغضنا لمادة النحو , سواء كنا في الشرق أو الغرب , و لنركز كلامنا فيما يهمنا أي في النحو العربي . لماذا كنّا نبغض النحو , و لماذا ينفر منه الكثير جدا من الناس و يكاد يكون كل الناس حتى بعد التحرر من سجن المدرسة و جلد الامتحانات و قهرها ؟ و لنحوّل السؤال إلى صيغة ايجابية أولا ثم قد يتبّين لنا جواب الصيغة السلبية , فنقول : ما هي الغاية المعلنة لدراسة النحو العربي ؟ الجواب يعرفه الجميع و لا يحتاج إلى إعمال ذهن و لا انتظار كشف إلهي و هو : حتى نتعلّم اللغة العربية الفصيحة . فهذا الجواب يفترض أن العلاقة بين دراسة النحو بصورته المقعّدة و المجردة التي استنبطها و استخرجها علماء اللسان العربي من كلام العرب و وضعوها في مؤلفاتهم المتعددة في النحو بالمعنى الأعم من قبيل الخليل بن أحمد – رحمه الله – و سيبويه – رحمه الله – و من سار على طريقهم العام و الخاص , و بين تعلّم اللسان العربي , هي علاقة سببية . فإما أنهم يقصدون السببية العليا أو الدنيا . و نقصد بالعليا أنه بدونها لا يمكن تعلّم اللغة البتة , و بالدنيا أنه بدونها يضعف علمنا باللغة و يقصر عن الكمال . فما مدى صحة هذا الافتراض ؟ تعالوا ننظر . لنضع التنزيل القرءاني و بعثة النبي عليه السلام خارج حدود نظرنا في هذه الفقرة من التأمل , و ذلك لأن تقعيد النحو و استقراءه تم بعد التنزيل , و هذا لا يعني أن أهل النحو ابتدعوا القواعد من عند أنفسهم أو أن اللغة ليس لها قواعد و هم اخترعوها و تكلّفوها فهذا هوس , إنما استقرأوا و رتبّوا و استقصوا و نظروا " في اللغة الواقعة " . ثم إن اللسان العربي يوجد فيه نحو 80 ألف جذر كلمة – كما سمعناه من شيخ الأزهر علي جمعة بارك الله في عمره - و القرءان إنما اشتمل على نحو 1820 جذر , و الحديث الشريف على نحو 3600 جذر من ضمنها تلك التي في القرءان العظيم . فما اشتمل عليه القرءان و الحديث إنما هو ما بين 5-10 % من مجموع اللغة – هذا من حيث الجذور المفردة . بالتالي , لا يمكن أن يقال أن اللسان العربي من حيث سعته و عمقه الذاتي إنما اعتمد على الوحي الإسلامي , بل القرءان نزل " بلسان عربي مبين " . و لذلك لننظر في قضية اللسان باستقلال نسبي عن الوحي الإسلامي و ما تلاه من عمل علماء المسلمين و العربية في هذه الفقرة ثم ننظر فيه مع الأخذ بعين الاعتبار الوحي الإسلامي و ما تلاه .

و الآن يأتي التساؤل الأكبر : كيف تعلّم العرب - الذين أخذ منهم علماء البصرة و الكوفة بعد ذلك – العربية ؟ لا يقال أنهم نطقوا " بالسليقة " فإن هذا ليس جوابا واضحا , و لو تركنا ولد أكبر العرب في أدغال أفريقيا مذ كان طفلا فإنه لن ينطق بالعربية حتما . و لا يقال أن الآباء كانوا يعلّمون أبناءهم النحو – على النمط الذي تقوم به المدارس الحديثة مثلا – فيجلس ابنه و يقول له " الفاعل مرفوع و المفعول منصوب " و نحو ذلك , لسبب بسيط و هو عدم وجود هذه الصورة من علم النحو بعد

فضلا عن أننا لم يصلنا أي خبر – على حد اطلاعنا – على أنهم كانوا يقومون بذلك . و لا يقال أن العرب لم يكونوا يعرفون حقائق النحو العربي , لأن مجرد وجود القواعد و المعاني – لا أقل في معظم الحالات و في كلها في بعض الأحيان- دليل على أنها كانت حاضرة عندهم و كانوا يعلمونها و كانت ملكة راسخة في قلوبهم . و إنما تتُعلّم و تُكتسب اللغات العالمية و اللهجات المحلية بأحد طريقين لا ثالث لهما : السماع و القراءة . و النطق ابن السماع , و الكتابة بنت القراءة . فالسماع دخول بالأذن و النطق خروج باللسان , و القراءة دخول بالعين و الكتابة خروج باليد . و " كل إناء بما فيه ينضح " , فلا يمكن لكأس فارغ أن يخرج منه شيء . فالعربي قبل الإسلام , إما أنه تعلّم العربية بالسماع أو بالقراءة , و لا ثالث في طريق الكسب . و حيث أننا نعلم أنه يوجد الكثير جدا من العرب ممن كان يحسن العربية سماعا و نطقا إلا أنه لم يكن قارئا و لا كاتبا, و كانت هذه هي الحالة السائدة في القبائل , و هذا يسري على عموم القبائل في الأرض كلها إذ إنهم ليسوا أهل كتاب بقدر ما هم أهل منطق . و حيث أن الولد في كل مكان يتعلّم لغة أهله من قبل أن يتعلّم القراءة و الكتابة , فإن كل هذا يعطي النتيجة التالية : العربي تعلّم العربية بالسماع . و لكن سمع ماذا ؟ سمع النثر و الشعر . إذ إنما اللسان العربي – و الحق الألسنة عموما – هي إما نثر و إما شعر , على اختلاف طبقات و صور كل صنف منهما . و كلمة " الأدب " تجمع النثر و الشعر , و لذلك حين نذكر " الأدب " فنحن نقصد به مجمل الصور التي يعبّر بها أهل لسان ما , نثرا كان التعبير أم شعرا.

فالعربي كان يسمع الأدب , أو كان يقرأ الأدب , و يعيشه كتعبير عن حقائق قائمة أو أفكار أو مبادئ أو أخلاق عالية أم سافلة أو غير ذلك من صور الأدب , و هو يرى اللغة كوسيلة تعبير عن هذه المعاني و هي صورة جميلة في حد ذاتها , فاللغة ليست وسيلة و لا غاية , بل هي وسيلة و غاية في آن واحد , و لا يمكن اختزالها في طرف واحد فقط , إلا أن اللغة أي لغة في مبدأ أمرها عند الصبي تكون وسيلة تعبير عن وقائع و أفكار و مشاعر و أوامر , و تلقي مثل ذلك من الآخرين . بالتالي, كان يأخذ المعاني من المباني , فتتسلك في قلبه و ذهنه المباني اللغوية و قواعدها و أصولها الكامنة فيها و التي تشكلت بها , تنسلك تلقائيا و عفويا و هو يقبلها بارتياح نسبي و عفوي – كما تجد ذلك في القدرة الهائلة للأطفال عن تعلّم اللغة و اللهجة أيضا التي يسمعونها حولهم و يعيشون وسط أهلها – لأنه يريد أن يدرك المعاني , فيعتبر فقه المباني وسيلة للمعاني , و هو يريد المعاني , فيقبل فقه المباني كضرورة لبلوغ المعاني , و هو لا يشعر بأنها " ضرورة " بالمعنى السلبي القهري , و لكن كواقع مجرد و فعلي و بديهي . و هنا مربط الفرس , فإن أهم أسباب بغض النحو يكمن في مخالفة هذين الأمرين في تعليم النحو : الأول هو فصل المعنى عن المبنى و تعلم المباني ككائنات مستقلة مطلوبة لذاتها أو تهميش المعنى تهميشا شديدا بحيث يطغى هيكل المباني التجريدي عليه , و الآخر هو سلب عفوية تعليم هيكل المباني اللغوية و معاني الألفاظ المعجمية عن طريق جعلها عن المركز بدل الطرف و جعلها هي الغاية بدل الوسيلة . بعبارة مختصرة , المرض يكمن في استقلالية المباني و حجب عفوية المعاني . دراسة النحو بطريقة تجريدية و قياسية إنما يحسن حين ترسخ علوم الأدب و

معانيه و جمالياته و سعته و مستوياته الواقعية الوجودية في قلب الإنسان . أولا الأدب ثم النحو . و الأدب للوجود , و النحو لمزيد من الأدب . هذه معادلة بعثة اللغة العربية و قيامتها الكبرى .
ثم إذا نظرنا في الحال بعد الإسلام , فإننا نسأل الذين يعتقدون بالسببية العليا للنحو و العلم بالعربية : الذين وضعوا علم النحو هذا هم أنفسهم – منطقيا – لم يدرسوا " علم النحو " ! فكيف استطاعوا أن يستخرجوا أسرار العربية و قواعدها " من كلام العرب" بهذا الاستخراج العظيم و هذا الجهد التحليلي و التأويلي الدقيق , دون أن يكونوا هم أنفسهم من علماء العربية الفحول. فمن أين تعلموا العربية إذن إن لم يكن من كتاب الخليل و سيبويه , و لا أظن أن سيبويه تعلم من سيبويه !
الجواب : كما تعلّم العرب الأوائل – و كما تعلم سيدنا النبي عليه السلام و أصحابه الكبار و كما تعلم شعراء العرب قبل الإسلام و الخطباء و أهل القصص و النوادر و أهل المدح و الهجاء و الفكاهة و كل العرب تقريبا أو فعلا – أي بسماع العربية و النطق بالعربية و قراءة العربية و كتابة العربية , أي آداب العربية نثرا و شعرا . ففرق بين اللغة المدروسة و بين اللغة المُمارسة . دراسة اللغة أمر ممكن حتى لمن ليسوا من أهل اللغة و ممن لعله لا يحسن التعبير بها إلا كطفل أو صبي من أهل اللغة , و لكن لعل علمه بقواعد اللغة و أطوارها و شؤونها المختلفة أعظم و أعمق من علم الغالبية العظمى من أهلها أنفسهم . و هذا شائع على مستوى العالم . و هذا لا يعني أن المدروسة مغايرة للممارسة و كأن المدروسة – إن كانت قد دُرست بعلم و حق – هي كائن مغاير للممارسة , ليس هذا بالتأكيد , كما أن من يدرس التفاحة و من يأكل التفاحة إنما يتعاملان مع نفس التفاحة , و لكن الفرق بينهما بيّن , فالدارس للتفاحة قد يكون محطم الأسنان و عنده مرض يمنعه من تناولها و الاستفادة الغذائية منها , بينما صاحبه الذي يأكلها قد لا يعقل أي فرق كيميائي و فلسفي بين التفاحة و الصخرة كالطفل حين يأكل ما يأكله . و هنا يأتي الخلل الأكبر في تعليم اللغة : حين يتم تعليم اللغة بواسطة أساليب تعلّم اللغة المدروسة بدل تعلّم اللغة بواسطة أساليب اللغة الممارسة. لعلك تسأل : و ما الفرق بين أسلوب تعلّم المدروسة و الممارسة ؟ و الجواب : المدروسة تحتاج إلى علم النحو , الممارسة تحتاج إلى علم الأدب . تستطيع أن تدرس علم النحو الكامن في أي لغة في العالم , و تفقه أصول تلك اللغة و قواعدها الأساسية و الفرعية , و كل شؤون " هيكل اللغة " , و لكن دون أن تعرف حتى كيف تنطق حروف الهجاء فيها , و ذلك بكل بساطة , و هو أن تقرأ كتابا مترجما يتحدث عن علم النحو الكامن في لغة ما . و لكن يستحيل أن تمارس لغة و تعيش بها إلا إن كنت " تمارسها " و " تعيش " بها, و هذه هي " روح اللغة " . فعلم النحو مدخل إلى هيكل اللغة , بينما علم الأدب مدخل إلى روح اللغة . و أولا يجب أن تتلقى الروح , ثم يصبح للهيكل معنى . فقيمة دراسة النحو أولا يشبه قيمة صلاة المنافق التي ليس فيها روح الإخلاص , و هل من العجب أن لغة أمثال هؤلاء أصبحت في الدرك الأسفل من الحس و الفصاحة . الأدب قلب و قطب , و إنما يُفلح من أتى بقلب سليم منيب .
فالحاصل أن أعلى طبقتين من علماء العربية و أهلها , و هم عرب ما قبل الإسلام و الذين وضعوا النحو من المسلمين , و هم الأعلى بإقرار الجميع , هؤلاء ساروا على خطة الأدب أولا و دائما ,

الممارسة أولا , ثم بعد ذلك العقل و الدراسة للهيكل و النظام الصوري و التقسيمات العقلية و المنطقية . فإن كان الأعلى لم يتعلم العربية بالنحو , على النحو الذي فصلناه , فإن انشاء خطة تخالف طريقة الأعلى لن تكون إلا خطة أدنى , ثم يؤول الأمر إلى الانحطاط و الموت – و العياذ بالله . و هذا يثبت بما لا مزيد عليه أن الفرضية القائلة بوجود سببية عليا بين دراسة النحو العربي و بين تعلّم اللسان العربي باطلة . و خير من يبطلها مثال فطاحل اللغة العربية قبل الإسلام و علماء اللغة العربية الأوائل بعده أنفسهم . فضلا عن ما ذكرناه بعد ذلك . فعلى أقل تقدير – و هو الصحيح – أن العلاقة بينهما هي سببية دنيا , أي إن كمال العلم باللغة المُمارسة يجب ان يشتمل على دراسة , و هذا بديهي .
كالحياة في الطبيعة , فإن الحياة في الطبيعة و ممارسة هذه الحياة شيء , و شيء آخر أن تصبح من علماء الطبيعة الذين يدرسون ظواهرها و يسعون لاستكناه بواطنها و نظامها و سننها و قوانينها , و اللغة كالطبيعة . و من هنا جعل القرءان لكلمة " آية " ثلاثة معاني : ما يظهر في الآفاق , و ما يظهر في الأنفس , و هذا الكتاب العربي العزيز . فالعلاقة بين الآفاق و الأنفس و الألسنة قوية جدا و يوجد بينهما تناظر يعرفه أهل التأويل و العقل . أن ترى الشجرة , و تجلس في ظلها , و تأكل منها , ثم تدرسها , سيجعل دراستها أعمق و ألذ و أمتع و أجمل . و لكن أن تتعلّم عن هيكل مجرّة فضائية لن تمسها قدمك لن يكون له مثل ذلك الجمال و الحماس بالأخص بالنسبة للمبتدئ . و حين يتم فرض ذلك النوع من التجريد على الأطفال و الصبيان و الشبان , سنكون قد قدمنا أعظم خدمة للعربية : تبغيض أهلها لها !! حين يقترن القهر و الغموض الشديد و التعسف و التكلف مع موضوع معين في قلب الطفل و الصبي و الشاب , فإنه يكاد يكون من اليقين الرياضي أنه سيبغض هذا الموضوع طول عمره . و لا أقل بسبب حكم الاقتران النفساني , فإن اقتران أ مع ب , يجعل ظهور ب يستدعي تلقائيا و لو في عمق النفس و خارج مساحة الوعي الظاهر ظهور أ . فحين يكون القهر و البغض (أ) مقرونا بتعلّم اللغة العربية الفصيحة و ممارستها (ب) , فإنه يصعب جدا فك هذا الرابط بينهما بعد ذلك و يحتاج إلى نوع من الجهاد الأكبر و سيف ذو الفقار للنجاح فيه .
و عامل آخر لعدم رغبة الكثير من الناس في تعلّم العربية يكمن في سبب عملي جدا , و يكمن في صلب النزعة الجماهيرية, و بعبارة واحدة هي التالي : العامة يؤثرون ما يجدونه حولهم , و ليس ما تمليه عليه عقولهم و نبلهم , بل التوافق مع ما يجدونه حولهم هو عين العقل و النبل عندهم . بعض علماء النحو الأوائل كانوا يرون الاقتصار على أخذ اللغة من العرب الخلّص , و تعريفهم لذلك الخلوص هو " عدم اختلاطهم بغير العرب " . فقد رأوا أن الاختلاط الاجتماعي بغير العرب الخلّص , بل حتى شبهة وجود ميل إلى غير الفنون العربية التي تظهر باللسان من قبيل التحضّر , كاف لإسقاط هذه الصفة عن العربي . فما المعنى هنا ؟ المعنى أن حالتك الاجتماعية تؤثر على حالتك اللغوية . و هذا معروف للجميع , فقد تجد حتى شابا يصاحب جماعة ممن يكثرون من استعمال الكلمات الفاحشة , و معجمهم يكاد ينحصر في ثلاثة مواضيع و عشرة شتائم , بعد فترة ستجد أن هذه العشرة شتائم كلها أو بعضها قد دخلت في معجم ذاك الشاب . و على ذلك قس كل ما فوق هذا

المثل . و على مستوى اللغة العامة للمجتمع و الدولة , فإن هذا أشد انطباقا . فالعامة من حيث أنهم عامة , و بعض الخاصة الذين يعيشون على استمالة العامة لهم و ترغيبهم و ترهيبهم و ترويج البضائع و الأفكار لهم , هؤلاء العامة و هؤلاء الخاصة أشباه العامة و كلاهما يشكل الأغلبية في كل زمان و مكان , هم الذين سيحددون النمط العام للغة في المجتمع , و تبقى فئة من خاصة الخاصة ممن لا يبالي بالنمط العام للمجتمع فهؤلاء يسيرون بمقتضى محض عقولهم و رؤيتهم للنبل و العلو في مقامات الوجود المعنوي و لذلك قد يسعون في علوم و ألسنة لا تجد لها سوقا في المجتمع و لكنهم لا يبالون بذلك إذ إن مشاركتهم في الأحداث العامة هو بقدر مشاركة العامة في الأحداث الخاصة .. قريب من الصفر , و هذه المشاركة عندهم مقتصرة على بعض الخدمة الاجتماعية في مقابل تحصيل المعيشة الكريمة , و حسبهم ذلك , ثم يسلم منهم الناس و يسلمون منهم , و هؤلاء هم " أحلاس البيوت " الذين تحدث عنهم كبار السلف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و أتباعهم بإحسان بالأخص في حال مال عموم الناس إلى الهمم السافلة و أشباه هذه الهمم من أشباه الرجال . فحيث أن العربية الفصيحة هي لغة النبلاء و من أصحاب العقول الموزونة و النفوس الواسعة , و لا يستطيع أن يعرفها و يحافظ عليها نطقا و كتابة , و بالأخص نطقا و بدون تكلّف و تعسّف , إلا من كان له عقل من نمط أعلى , فإن انحطاط العقول و الهمم و ضيق الأفق لابد أن يصاحبه فساد في اللغة العربية عند عموم الناس إن لم يكن غالبيتهم العظمى . و التكلم بالعربية الفصيحة وسط مجتمع يتكلم بالعربية الهجينة الممسوخة , يشبه في اعتباطيته و قبح صورته التكلّم بالعربية الفاسدة وسط مجتمع يتكلم بالعربية الفصيحة . بل إن هذا التكلّف و التعسّف و القبح هو أحد عوامل زيادة نفرة العامة و خاصتهم من العربية الفصيحة , فهم نفروا منها لسفالتهم ثم ازداد احكام النفور حين يشاهدون التكلّف من قبل من هم من سفلة الناس أصلا ممن ينطق بصورة الفصاحة بلا روح و لا عقل فيُشد الوثاق على النفور الأول . فما العلاج لكل هذا ؟ في ضوء ما سبق أن ذكرناه , و في ضوء حقائق أخرى يمكن أن نقسم مناطق الإصلاح إلى منطقة الأطفال , و الشباب , و الرجال , و العلماء .

أما الأطفال , فيجب أن يتم تعليمهم الأدب العربي المحض حصرا , بالعمليات التعليمية الأربعة , أي أولا يسمعون القصة مثلا ثم ينطقونها هم , ثم يقرأ الطفل من الكتاب , ثم يكتب بخطه . و كذلك مع الشباب و الرجال .

أما الشباب و الرجال , فإن الدولة يجب أن تضع نظاما يجعل العربية الفصيحة هي وسيلة التخاطب الأساسية في كل شؤون الدولة . و كما أن الدول أيام الاستعمار الظاهري في المغرب فرضت على الناس تعلّم لغة أخرى غريبة بالكلية عنهم كالفرنسية , و في المشرق الانجليزية , فإن الذي يحسن الجهاد في سبيل تعلّم الفرنسية و الانجليزية لأمر الدولة و للحصول على وظيفة , سوف يجد أن من الأسهل بكثير جدا عليه و الأمتع أن يتعلّم " تثقيف " و تسوية لسانه الذي يستعمله في يقظته و منامه , و يكتسب بذلك كنوز الأدب العربي من العرفان الصوفي نزولا إلى العشرة الآلاف شتيمة و

فاحشة الموجودة في المعجم العربي و كل ما بين ذلك من خير غمر العالم لأربعة عشر قرنا و لا يزال قائما من مشرق الأرض إلى مغربها , و يمتلك أعظم لسان على وجه الأرض بلا منافس – و ذلك إذا قمت بوضع نقاط لكل ميزة يمكن أن تمتلكها اللغة ثم حساب نقاط كل لغة فإنه يستحيل أن توجد لغة قائمة اليوم لها مثل نقاط العربية و لها كل ميزاتها من حيث المباني و المعاني و سعة الاستعمال و الدين و عدد أهلها و حضارتها و سعة المؤلفات القيمة بها و غير ذلك من معايير وضعها أهل الدراسة من عرب و غيرهم . إن مما يجلب التقزز و الاحتقار , أن نجد مخلوقا عربيا كان أو غيره , و الأقبح لو كان عربيا , يقول بأنه من الصعب تعلّم العربية السلمية و ممارستها في الحياة بكل شؤونها , مع قبوله بفرض تعليم لغات أعجمية و أجنبية بكل يسر . يقولون " نريد الرقي الاقتصادي " نقول : كلمة حق أريد بها باطل . و هل غيّر الألمان لغتهم أو اليابانيون أو الصينيون أو الفرنسيون لغتهم من أجل ذلك . إنما هي دراسة محلية , و ترجمة للأعمال الخارجية , ثم ثمرة ذلك و هو الصناعة . أما الدراسة المحلية ففي يد أهلها , و أما الترجمة فقد قام بها اسلافنا قبل أكثر من ألف سنة و هذا معروف و كانت ترجمة عقل و تدبّر و تحليل و نقد و ليست كاقتباس العميان الذي لا يحسن أمثال هؤلاء الدعاة إلى " الرقي " و " مواكبة العصر " غيره . و كأن " العصر " حكر عليهم و قد استخرجوا له علامة تجارية و براءة اختراع فلا يدخل العصر أحد إلا بعد أخذ إذن خطي من الناشر و الصانع ! تعسا لكم و لعصركم . ثم أخيرا الصناعة , و هل يرضى أربابكم من " المتطورين و المتقدمين" الذين تعبدونهم أن تستقل بلادكم العربية بالصناعة ؟ أليسوا يريدونها أسواقا لهم و لبضائعهم ؟ و أنتم تعلمون أن تعلّم العربية أو تعلّم انجليزية شكسبير لن يغيّر من هذا الأمر شيئا , فأنتم بهذا التوجه تدعون إلى خسارة الدنيا و العليا على سواء . لو برز في عالمنا العربي من يريد أن يحجب سوقه عن مصانع الغرب و ما تقذفه – غالبا – من قذارات و كيماويات , فإن عاقبة أمره معلومة بالنسبة للمجتمع الدولي . و أما إن كان هذا مجرد وهم " المؤامرة " فيا ليته كذلك فعلا , و لنفرض أنه كذلك فعلا , فما شأن العامة و لغتها بذلك , إن الأمر كل الأمر بيد الدولة , و لو فرضت الدولة على الناس أمرا , أو أرادت تنفيذ أمر ما ستجد الطرق الكافية لتنفيذه خصوصا و أن القضية قضية دنيا و صناعة و مصالح ظاهرة للناس فسيسارعون له . و مما يعرفه الناس أننا من المسلمين , و العربية ثوب الإسلام و رائحته , و إن عرف الناس أن دولتهم تريد خيرهم و خير دينهم فإنهم سيسارعون إليه أو لا أقل في بعض الحالات الشاذة لن يبدوا مقاومة تُذكر اللهم إلا من قبيل ما تظهره النفس البشرية في مواجهة تغيير العادة , و العادة تنقضها عادة مثلها و تحل محلها . قبل ترجمة الكتب , ينبغي القيام بأمرين : الأول هو تحسين و توسيع نطاق نشر الكتب العربية الموجودة في كل المواضيع التي أخرجها لنا أهل العلم على مر الأربعة عشر قرنا السابقة . و الآخر هو استرجاع المليون مخطوطة من مكتبات الغرب الذي سرقها أيام الاستعمار , بعد تأسيس ما يلزم للحفاظ عليها عندنا , و أي دولة ترفض تسليم المخطوطات ينبغي مقاطعتها من قبل الدولة أو الشعب أو كلاهما , مع اعطائهم صور منها فقط و يكون الأصل عندنا , و على أضعف تقدير أن يتم تأسيس حركة كبيرة

لتحقيق تلك المخطوطات و إخراجها في صورة كتب تامة و نشرها . ثم بعد ذلك و بعد أن ترسخ عقول الناس في هذه العلوم , و يدرسوا الحكمة و الفلسفة و المناهج و التحقيق و النظر و كل ما وضعه العلماء على مر القرون في كل العلوم , بعد ذلك يمكن أن ينظر الناظر في الكتب المترجمة حتى يحسن قراءتها و التدقيق فيها و في الأفكار التي تعرضها بدل أن يكون حمارا يسوقه راعي كما هو الحال الآن في معظم الحالات , و لا تكاد تجد عربيا أو شرقيا أو إسلاميا يدعوا إلى " الاستفادة من الغرب " إلا و تجده جاهلا بحقائق الشرق و الغرب معا. بعد التمكن في الأدب العربي يمكن الانتقال بوعي و رسوخ و استقلالية إلى الأدب العالمي . و إن حركة الترجمة من كتب اليونان و الهنود و الفرس التي حدثت في مسيرتنا الأرضية و التاريخية في أيام الرشيد و المأمون العباسي , إنما حدثت بعد نحو قرنين من الزمان الذي ترسخت فيه عقول الناس في الرؤية القرءانية و الآداب العربية . المسلمون العرب قرأوا علوم الهند و الفرس و الاغريق بعقول حرة , بنفوس مستقلة ليس فيها التسعة و التسعين عقدة نقص و انهزامية و تفاهة و سقوط الهمة التي تشتمل عليها نفوس الكثير جدا إن لم يكن أغلبية الناس في هذا الزمان المنكوس . فمن الاختزال السخيف, و كم تعودنا على مشاهدة الاختزال السخيف من القوم , أن نقارن بين وضع أمتنا الحالي و بين وضع أمتنا أيام كان تحت أقدام الخليفة المأمون عروش أكثر العالم المعروف حينها , و أن نقول : كما ترجم المأمون نريد أن نترجم نحن اليوم . و هل أمتنا اليوم كحال الدولة العباسية في عز ازدهارها و أوج قوتها و استقلالها , حتى يصح هذا القياس . أليس أمثال هذه الأقيسة و المقولات التي لم يزل القوم يمطرون الناس بها منذ نحو قرنين من الزمان – و تسارع المطر منذ مصيبة زوال الخلافة العثمانية العلية – هو بحد ذاته دليل على سقوط عقول و همّة " أنصار العقل و الحرية " هؤلاء ؟ فبعيدا عن الأخذ و الرد , العرب يريدون العربية , و أهل الإسلام يريدون الإسلام في تعاليه و في تجليه متمثلا في الاستمرارية الحضارية له , و هذا ما لن يتغير إن شاء الله ما دام هناك فعلا من ينطبق عليه حقيقة معنى " العرب " و حقيقة معنى " أهل الإسلام " . "ليظهره على الدين كله و لو كره الكافرون " .
ملاحظة بالنسبة لمن يعتقد أن التخلي عن العربية العالية هو مقدمة لما يسميه " التطور العلمي و الاقتصادي " : لا أجعلك تنظر بعيدا , حسبك أن تنظر إلى دولة الكيان الصهيوني , مع الأخذ بعين الاعتبار إشارتي لك عن مدى سفالتك حين أرغب في ترقيتك عن طريق ضرب مثل بهؤلاء السفلة الأذكياء . بدأت هذه الدولة سنة 1948 م ص . و هي محاطة بكل أعدائها و من يرغبون في سفك دمها و إلقائهم في البحر , و خاضت في سبيل تثبيت كيانها سبع حروب , و انتفاضتين , و عدة نزاعات على الحدود بالإضافة إلى عمليات قتالية داخل أرض فلسطين نفسها . هاجر إليها في البدء بضعة ملايين من اليهود , من 102 بلدا و يتكلمون 81 لغة . ثم وقعت الواقعة اللغوية الكبرى , و هي حين أصدرت الدولة – تأمل كلمة "أصدرت الدولة" فما بعدها – قرارا سياديا رسميا ملزما حصل التالي – و النقل من كتاب " اللغة العربية في مراحل الضعف و التبعية للأستاذ الودغيري ص161 (كما فعل العبريون بلغتهم التي ظلّت راقدة في كهوف الموت و النسيان قرونا , لكن حين اتخذت دولة

اسرائيل قرارا سياسيا و سياديا بجعلها لغة رسمية و إلزامية و استعمالها في كل المجالات , انبعثت فيها الحياة من جديد و أصبحت لغة العلوم و التقنيات و التجارة و الاقتصاد و الشارع و المعمل و المدرسة و الجامعة و الإدارة و كل الجوانب الأخرى , مع أنها لم تكن كذلك من قبل , و لم تمر بهذه المرحلة في تاريخها القديم و لم تكن تمتلك التجربة الطويلة التي توفرت للعربية في عصور ازدهارها المعروفة) . و لأذكر لك أيها العزيز الكريم بعض انجازات الدولة الصهيونية "العلمية و التكنولوجية " التي قامت بها بالرغم من أنها تبنّت لغة عدد من يتكلمها في العالم كله و على مر القرون – كل قرن على حده – لا يتجاوز عدد سكان القاهرة فقط بل و في بعض الأحيان قد لا يتجاوز عدد من يحسنها عدد سكان بعض أحياء القاهرة. أولا نسبة المال الذي تنفقه الصهيونية على البحث العلمي يتجاوز ما تنفقه الولايات المتحدة و الصين و اليابان . ثانيا إنجازتهم العلمية – بالمعايير الحداثية أيضا – تشمل الرياضيات و الطبيعة بفروعها و الدفاع و الكمبيوتر و الزراعة و الطاقة و الألعاب و الطعام و الرياضة البدنية . ثالثا لمحبي نوبل , فإن عندهم أيضا الكثير ممن فازوا بها . اقتصادهم قوي , جيشهم قوي , و قوة سياستهم عموما لا تحتاج إلى تعليق فإن موقفهم يشبه موقف رجل احتلّ بيتا لأسرة و طردها منها , بالرغم من أن الحي كله مسكون من قبل فروع هذه الأسرة , و لا هذه الأسرة المطرودة و لا إخوانها استطاعوا أن يحركوا ساكنا بخصوص هذا الاحتلال . فلا الدولة الصهيونية قالت – كما يقول سفلة الأعراب – " إن عندنا مشاكل كثيرة و اللغة العبرية ضعيفة جدا و لا يوجد فيها السعة أو السهولة الكافية ليتم نقل العلوم الحديثة إليها لنتطور و ندافع عن أنفسنا " و لا قالوا أي شيء من هذه العبارات المثبطة الرخيصة التي تجعلنا نحتقر من يقولها رغما عنّا – و إن قالها بعضهم بالطبع فإن الكفة رجحت للطرف الذي لم يقلها و هذا هو المعتبر إذ الخلاف حتم .
مقارنة العبرية بالعربية , من أي حيثية شئت و بأي معيار تحب و من أي زاوية تشتهي و بأي مقياس يدفعك إليه حسن أو سوء الرأي , يشبه مقارنة الشموع بالشمس, أو القطرة بالبحر. فإن كان يمكن لكيان معتدي مُحاط بأعدائه من كل مكان , و عدد كل سكانهم لا يجاوز عدد مدينة من دولة من دول المسلمين و العرب , و مساحة أرضهم لا تتجاوز مساحة مدينة من دولة من دول المسلمين و العرب , بلغة لم تحكم يوما العالم أو الجزء الغالب منه , و بلغة ليست وسيلة تواصل و تديّن نحو 2 مليار من بني ءادم من طنجا إلى جاكرتا و من كندا إلى أفريقيا, و بقرار سيادي واحد من دولة لا توازي قوتها المالية على الإنفاق ما تملكه بعض الأسر الحاكمة العربية المسلمة مجتمعة بل لعل أسرة واحدة كفيلة برجحان الكفّة , إن كان يمكن لهؤلاء بكل هذه السلبيات التي تكفي واحدة منها لقصم الظهر أن يبلغوا ما بلغوا بلغتهم هذه على المستوى الدنيوي فضلا عن أي مستوى آخر , فإن وضع أي عقبة أمام اللسان العربي الاصيل البحر , أي عقبة على الإطلاق , أمام جعلها اللغة المستعملة و الممارسة و المعمول بها في كل شؤون الدولة يجب أن لا يُنظر إليه على أقل تقدير إلا أنه خيانة من الدرجة الأولى , و يجب أن تُسقط قيمة كل أفراد الدولة و شعوبها و قبائلها من الاحترام و التقدير بل مجرد ذكر اسمهم في عداد العرب بل في عداد المسلمين الفاعلين المحسنين إن كانوا يظهرون الإسلام و

إنما بينهم و بين الزندقة حجاب القبلة و الشهادتين لا غير , و الحق أنهم كفار نعمة و إن لم يكونوا كفار ملّة , و كيف لا يكون من كفر النعمة العمل الإرادي الطوعي في سبيل طمس اللسان الذي جعله الله ثوبا لكلامه و مشكاة لبيانه , و الذي عاش به أهل الله من المسلمين مباشرة و غير مباشرة على مر القرون و بذلوا فيه من الجهود ما لو بُذل عُشر معشاره في غيره من الألسنة لحارب أهله في سبيل نشره أهل الأرض أجمعين . إن قوة الدولة و إرادتها هي التي تفرض اللغة . عدد من يتكلم اللغة الصينية أكثر من الانجليزية بكثير , و كذلك من يتكلم الاسبانية أكثر من الانجليزية من حيث الأصل , و كذلك الهندية , و العربية مقارنة لها إن حسبت من يتكلمها من غير بلاد العرب باتقان و هم كثر . و عدد من يتكلم الفرنسية هو على الأكثر نحو 170 مليون , بينما من يتكلم العربية في بلاد العرب يبلغ نحو 240 مليون , فإن كانت المسألة عددية كمّية لما انتشرت الانجليزية و الفرنسية في أي مكان , فضلا عن فقر هذه اللغات و ضعف عراقتها و سعتها بالنسبة للغات الأخرى . عدد من يتكلم البنغالية أكثر من عدد من يتكلم الفرنسية , و الأردية تقارب الفرنسية أو تزيد عليها . مع ملاحظة أن هذه الاحصاءات غربية , و التحامل فيها معروف . و لكن مع ذلك , فإن الأمر كما ترى . فالقضية ليست بهذه السذاجة , و ليست مجرد صعوبة أو سهولة تعلم اللغة , فكل لغة صعبة بالنسبة لمن لا يعرفها , و عندما فُرضت الانجليزية على الهنود الذين ترجع لغتهم إلى آلاف و آلاف من السنين فإن ذلك لم يكن بسبب أن الانجليز " أقنعوا " الهنود بالأبحاث الفكرية و النقاشات الفلسفية , و لم يكن لأن الهنود أرادوا أن "يتعلموا" كتب توماس هوبز و داروين و غيرهم من أدوات الفرعنة و العنصرية البغيضة , و لم يكن إلا بدافع واحد و هو أن الانجليز وضعوا أقدامهم فوق رؤوس الهنود بالسلاح . الدولة تفرض اللغة على المستوى العام, و أما على المستوى الخاص فكل فرد و ما اختاره لنفسه و لمستوى نبله و ذوقه و عقله . و كلامنا إنما هو على المستوى العام . الدولة الصهيونية لم تنظر إلى تاريخ العبرية – و التي تعلّم أهلها البحوث اللغوية في كثير من الجوانب من النحويين المسلمين العرب كما يعرفه أهل الفن – و لم تنظر إلى سعة المعجم العبري و قابليته لترجمة المصطلحات العلموية الحداثية فإن من يُعرف بأبي العبرية الحديثة اليزر بن يهودا كان يخترع الكلمات اختراعا ليملأ بها المعجم العبري و الذي لم يكن له وجود محقق من قبله فعمل بنفسه و في داخل اسرته و فرض الكلام بالعبرية حصرا في بيته و مع أصدقائه و بدأ يواجه فقر العبرية من حيث التعامل اليومي فبدأ يخترع الكلمات و يلفقها و استعان بالعربية أشد استعانة و جعل لها الأولوية في الأخذ منها – طبعا و هذا متوقع من يهودي صاحب حمية جاهلية عنصرية , زعم أن الجذور العربية هي في الأصل ملك للعبرية فهي بضاعتهم ردت إليهم , و لكن لا بأس المهم أنه استعان بالعربية ليدعم لغته فليتأمل – مع العلم أن بن يهودا فرغ من عمله الذي انطلق من بعده و على أسسه في سنة 1920 م ص تقريبا حين توفي , فلاحظ أين هذا من لسان العرب الذي هو من حيث ترتيب المعاجم و جمعها و عمقا و سعتها بالنحو الذي يكفي أن تُطالع لسان العرب أو القاموس المحيط أو تاج العروس أو معجم ابن سيده لترى حاله فضلا عن المعاجم المعاصرة في شتى المجالات التي قامت بها مجامع اللغة العربية , و

كذلك لم تنظر إلى "واقع" أن المهاجرين إليها قد جاؤوا من 102 دولة و يتكلمون 81 لغة مختلفة و أنه " من الصعب " جعل العبرية هي الأصل الجامع بوضع خطة مستقبلية تجعل الجميع ينصهر في بوتقة العبرية , و لم يقولوا " إن نحو العبرية صعب " و لم يقولوا و لم يقولوا كل ما يردده من أدمغتهم بحجم الزبيبة , و همّتهم بقوة الشعيرة , بل أصدروا قرارا سياسيا سياديا ملزما رسميا و نفذوه , و لم يستعجلوا النتائج , و كان ما كان و هو كائن . هل اقتنعتم بعد أيها " العقلانيون " ؟ ...لا أظن .
فنرجع إلى تعلّم اللغة و نقول من زاوية أخرى , إننا إذا تأملنا في اللهجات التي يتكلمها الناس , لوجدنا أن أهل كل منطقة يتكلمون بلهجة قد تفارق إلى حد كبير لهجة من يسكنون في منطقة مجاورة لهم , و كلاهما يتكلمون بلغة واحدة , فإن قلنا بأن تعلّم القواعد هو "سبب" تعلم اللغة , فمن أين تعلم الناس قواعد اللهجة ؟ يقينا لا يوجد كتب فيها قواعد اللهجات , و مع ذلك يتقن أهل كل لهجة لهجتهم إلى حد كبير , سواء من حيث المفردات أو من حيث التراكيب , و ينطقون بها بعفوية و تلقائية . و يقينا أيضا لا يوجد كتب مكتوبة باللهجات المحلية , فلا يمكن أن يكونوا قد تعلموها من مدخل العين أي بالقراءة . فإذن لا يبقى إلا أنهم تعلموها بقواعدها و معانيها و أصواتها عن طريق السماع و الاختلاط بأهلها بالممارسة الفعلية بل ليس فقط " النثر " بالمعنى العام , بل حتى " الشعر " العامي الذي ينطق به بعض أهل اللهجات ممكن الوجود بغير دراسة مقننة لقواعد هذا الشعر العامي . فإذن ظاهرة اللهجات دليل آخر على أن تعلّم اللغة بشتى مستوياتها يتم بالممارسة عفويا , و بالدراسة بالتكلف . و فضل التعلم بالممارسة على التعلم بالدراسة كفضل العفوية على التكلّف , و ما أكبر هذا الفضل . و إن كنا نذكر مرة أخرى أن القضية ليست تعلم هذا "أو" ذاك , بل تعلم هذا و ذاك , و لكن تعلم هذا أولا و ذاك ثانيا , أي الأدب ثم النحو و تبقى الأصالة للأدب و إليه المرجع و المصير .
ثم دور العلماء الأكبر يكمن في تعليم الناس " عقل " اللغة . أي أن يكشفوا لهم عن الأسرار الوجودية , و المعاني العرفانية , و الدقائق الفكرية , و التأويلات النفسية , بعبارة واحدة , كل مستويات اللغة كمعنى و ليس كمجرد مبنى , ثم حين يرى الناس المعنى في المبنى , سيحبوا المبنى للمعنى . و هذا من قبيل تعليم الناس كيفية استخراج المعاني العقلية و الروحية و الفكرية و النفسية و الاجتماعية من المعجم و شجرة المعاني الكامنة في المادة الواحدة , و العلاقات بين الاشتقاقات و الاشكال و بين حقائق الوجود و رؤية العرب للأمور , و نحو ذلك . فإن الناس تبغض النحو حين تراه كمبنى بلا معنى , كما هو الحال في تدريسه عموما , و حق لهم أن يبغضوه , فمن ذا الذي يحب جثّة بلا روح ! إن مات الأب أو الأم أصبحت جثته أرخص من كأس ماء , و " كل ما فوق التراب ترابُ " . و أما حين تكون فيها الروح , فإن " أنت و مالك لأبيك " و " الجنة تحت أقدام الأمهات " . كذلك اللسان العربي , حين يرى الناس أنه مجرد مباني سيدفنوه و حق لهم أن يستعجلوا فإن " إكرام الميت دفنه", و لكن حين يروه كمعاني و أن المباني أمثال و رموز على حقائق المعاني و العوالي فعندها سيرفعه العاقل على العرش كما رفع يوسف أبويه على العرش . اليوم يوم كشف العقل علنا , و بالأمس كان سرا . إذ

بالأمس كان الناس أصحاب بصيرة باطنية و كانت الحياة العامة مُدارة من قبل أهل الروح و العقل , و لكن اليوم القضية انعكست و الأزمان انتكست , فما كان باطنا يجب أن يصبح ظاهرا إذ نحن في زمان عبادة الظاهر و الانحصار على المظاهر , ثم بعد الإظهار يتدرج العالم بالعروج إلى الآفاق العليا بالمريدين إن شاء الله . " إنا أنزلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون " .

فالخلاصة : بِع كتائب الذهب , و اشتر كتاب الأدب .

...

(الحياة التقليدية و المعيشة الحداثية)

هل يمكن أن تحيا حياة تقليدية في هذا الزمان الذي تغلب عليه الحداثة بمعيشتها المميزة بالضنك ؟ فإن الكلام عن الحياة التقليدية و حقائقها و مبادئها و تاريخها إنما يتم على ثلاثة مستويات : المستوى الأول هو أن تتكلم عنها كما تتكلم عن حبيب لك توفي إلى رحمة الله , فيكون من باب تذكر خيراته و كرمه و جماله و أفضاله فقط , مع استمرارية الحياة بدونه و إن كان فيها بعض الحزن الذي يقل أو يكثر بقدر محبة المتوفى رحمه الله , فهذا يتضمن الإقرار الضمني بانتهاء الحياة التقليدية أي الحياة العرفانية النبوية الإسلامية المتمحورة حول القرءان و الحديث الشريف و أعمال الأولياء و العلماء على مر اثنا عشر قرنا أو يزيدون , و الإقرار المقابل بانتصار الحداثة الغربية انتصارا ساحقا أو القبول بها من باب " الأمر الواقع " أو أي وجه آخر من أوجه الخضوع للسلطان . المستوى الثاني هو أن تتكلم عنها كما تتكلم عن حياتك الفردية القائمة فعلا في حدود نفسك أو أهلك أو جماعتك , أي من باب كونك تحيا هذه الحياة بغض النظر عن النمط السائد للمعيشة سواء حولك سواء كنت ممن يحيا في الغرب أو الشرق , فأنت تتكلم عنها من باب حديث المرء عن نفسه عموما أو لإثبات وجودك و هويتك أو من أي وجه آخر لا يتعدى التعبير عن الذات و أعمالها بما لا يتجاوز غايات التعبير الفردية . المستوى الثالث هو أن تتكلم عنها من باب الدعوة إليها و تعليم محاسنها حتى يخلع أهل الحداثة سواء كانوا من الملحدين عمليا أو نظريا أو كانوا ممن ديانتهم لها صبغة حداثية و إن كانوا " يقولون من قول خير البرية و يقرأون القرءان لا يجاوز تراقيهم " , فأنت بتعليمك تدعو إلى نمط حياة مغاير للقائم عند الفرد أو الجماعة التي تخاطبها , و كما أن الناس كانوا يحيون بالتقليد ثم بكلام دعاة الحداثة المستمر انتقلوا إلى الحداثة كذلك أنت الآن تعمل نفس العمل و لكن بالعكس فتدعوا أهل الحداثة باستمرار لينتقلوا إلى حياة التقليد بالمعنى العالي للتقليد المعتبر عندنا و ليس المعاني السلبية أو الساذجة المرتبطة بمبنى الكلمة عند أهل الحداثة خصوصا . فإذن يوجد عند المتكلم عن الحياة التقليدية أحد ثلاث أغراض رئيسية : التنفيس أو التعبير أو الدعوة . ستجد أن الغالبية العظمى إن لم يكن كل من يتكلم عن الحياة التقليدية يقع تحت بعض أو كل هذه الثلاث غايات . أما نحن , فننظر إلى التنفيس على أنه من صلب خيانة التقليد و الخروج عنه و هو من شأن العجائز , و ننظر إلى التعبير على أنه عدم وعي بحقيقة الحياة التقليدية المدعومة بروح " ليظهره على الدين كله " فضلا عن تسخيف لقيمة الدين حينما يُعتبر كمجرد " عامل " من عوامل الحياة العامة و الخاصة أو حتى كمجرد عامل جانبي من بعض العوامل التي تشكل ما يسمونه الحياة الخاصة و كأنه من قبيل الذهاب إلى النادي الرياضي للممارسة اليوغا – أو بما يظنونه يوغا – أو شيء من هذا القبيل و هذا بحد ذاته من عين الرؤية الحداثية و بالتالي هو صورة أخرى من صور الحداثة و لكنها ظاهره من وراء حجاب التقليد المريض . فلا نحن من أهل التنفيس , و لا من أهل التعبير , بل نحن من أهل التعليم و الدعوة , تعليم من يحيا داخل التقليد أو لا يزال مرتبط به بنوع ارتباط كأهل التنفيس و التعبير مثلا , و دعوة للخارجين عن التقليد بالكلية للحياة ضمنه مرة أخرى إن كانوا قد

سبق أن عاشوا ضمنه أو دخوله لأول مرة إن لم يكن الأمر كذلك . ليكن الأمر واضحا من البدء : نحن ضد الحداثة و ما بعدها نزولا إلى آخر دركة من الدركات التي يمكن أن تتدهور – و ليس تتطور – إليها . و في أفضل الأحوال , فإن تعاطينا مع بعض مظاهرها الخاصة بها – و نشدد على "الخاصة بها" فليس كل ما يقوم به أهل الحداثة يعتبر حداثيا بالمطلق و هذا من الهوس الذي يزعم بعض أهل الحداثة أنه لازم ملزم لكل أهل التقليد و دعاته و كأن كل ما يقوم به البشر بحكم أنهم بشر يعني أنه مرتبط ارتباطا ذاتيا بفلسفتهم و رؤيتهم للعالم و هرم القيم عندهم و هذا سنفصله بعد ذلك إن شاء الله بمزيد تفصيل – إنما هو من باب أكل الميتة و لحم الخنزير و الدم و نحو ذلك , أي للضرورة بقدر الضرورة مع السعي قدر الإمكان لإزالة الضرورة . ثم إننا نعتبر أن أفضل ما في الحداثة و منتجاتها هو أمور لها مضاعفات سلبية تفوق منافعها , بالأخص عند غالبية الناس من الحداثيين تحديدا , هذا من الناحية العملية البحتة , أما من الناحية النظرية و العقلية و الفلسفية فإن فلسفة الحداثة بكل أبعادها لا تساوي قيمة تفاحة وسط جنة فردوس التقليد , و لا تكاد توجد فكرة حداثية واحدة إلا و فيها هذر و اختزال و تعسف و غرر , و لا عجب بعد ذلك أن انتهى بهم المطاف إلى اعتبار الأرباح المالية الكمّية و شيء من المتعة البدنية و شيء من الشهرة وسط جمهرة من الطغام هما الثالوث المقدس – أو المدنس – الجديد الذي يقبلونه كالعمي كما قبل أصل الصلب – الذين هم ورثتهم الشبه شرعيين – ثالوثهم من قبل . فالفرق بين الشرقي و الغربي , أو التقليدي و الحداثي , هو أن الشرقي يقول "الطعام كالفكر" , بينما الغربي يقول "الفكر كالطعام " , و في ذلك عبرة لأولي الأبصار . ثم أما بعد , فهذا المقال مخصص لأهل التقليد الإسلامي بالأخص من إخواننا , و للعرب منهم بنحو أخص و ينطبق على البقية من الحيثية الجوهرية .
سننظر إن شاء الله في القضية من ست جهات : الاعتقادية و التاريخية و العسكرية و المصلحية و الاقتصادية و الصناعية . فتعالوا ننظر .

...

أ . يقول الله تعالى " ذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين " , و روي في الحديث القدسي أن الحق يقول " أنا عند ظن عبدي بي " . و قد فرّق الشيخ الأكبر ابن عربي في الفصوص و غيره بين " الإله المطلق " و " إله المعتقدات " . فالفكرة هنا هي التالي : اعتقادك في الله هو الإطار الأكبر لوجودك و الذي سيحدد عاقبتك في دنياك و آخرتك . فالإله هو المثل الأعلى للإنسان , و نحوه يسيره الإنسان . و لذلك نرى دائما أن نوعية حياة الناس و نمط معيشتهم العام و نظام قيمهم دائما ما يكون كالفرع الذي يخرج من أصل إيمانهم بالله , سواء كان هذا الإيمان إثبات أو نفي كلي أو جزئي أو أي صورة كانت . و من أمثلة ذلك المجسمة, فحينما اعتقد هؤلاء بأن ربهم جسم متحيز , كانت النتيجة - وهذه بداهة – هي أن مساعيهم كلها و حدود تفكيرهم و حسهم العام هو أيضا " جسماني " بحت , إذ لا يستطيع الإنسان أن يتجاوز الحد الأعلى الذي يعتقد به , أي اعتقاده بالإله . و كذلك مثلا المروحنة , الذي يعتقدون أن الإله روح , فإن النتيجة التلقائية – و هي أيضا الحاصلة – أن الجسم يصبح عندهم شيطان بحت و كذلك بقية العوالم . ثم الذين ينفون الإله ,

و ينكرون المتعالي , فإن النتيجة التلقائية هي إما تأليه الطبيعة أو تأليه أنفسهم و في جميع الأحوال ستكون حياة فوضوية بلا مركز مطلق . فتأمل ذلك . و لكن الكمال هو الإيمان الذي عليه أهل الله من العرفاء و الكمّل الذي ساروا على نهج الأنبياء بالحقيقة , و هو الإيمان بالإله المطلق المتعالي و الظاهر في كل متجلي و بأسمائه الحسنى الجمالية و الجلالية مع التخلق بالجمالية و الترهب للجلالية . و هذا هو شأن أهل الإسلام الذي ورثوا التقاليد العالية من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم , و هو الصراط القرءاني المستقيم و الذي من على يمينه و شماله ينحرف القلة القليلة التي نبذت أهل الله فأنساهم الله ذكره الحق بدرجة أو بأخرى , و لكن مع بقائهم على مستوى من المستويات التوحيدية دائما و لله الحمد . و الذي يترتب على هذا من حيث العمل -إذ كل علم له قيمة ذاتيه و قيمة فرعية , و القيم والمناهج والعمل هم من القيمة الفرعية – هو أن المسلمين دائما يسعون للكمال – أيا كان القدر الذي يمن الله بهم عليه و يوفقهم له – في كل العوالم و ما فوقها , أي العلم بالحق المتعالي و الحقائق المتجلية , الهوية الأحدية و الأسماء الحسنى و العوالم المخلوقة التي هي من الأعلى للأدنى الروح و النفس و البدن . و هذه الفقرة (أ) هي جوهر جواهر الحضارة التقليدية الإسلامية و كعبتها المطلقة و ميزانها الأكبر لقياس كل شيء .

فنحن لا نرفض الهمجية الغربية أو أي شيء آخر سواء كان ابتداعا من داخل الحضارة الإسلامية أو خارجها , لأنها " تضيف " خيرا إلى وجودنا أو تزيدنا قوة أو تبسط في علمنا , حاشا و كلا , إن مثل هذا الرفض هو على حد الكفر عندنا . و لكننا نرفضها تحديدا لأنها " تسلب " من وعينا و علمنا و الخير الذي عندنا و قوتنا . و لنضرب مثالا تاريخيا على هذا السلب تعالوا نتأمل في الفقرة التالية .

ب – يقول الله تعالى " قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين " . و المثال الذي نضربه يتعلق بالدولة العثمانية العليّة , و تحديدا من تاريخ حكم محمود الثاني , بالأخص سنة 1826 م ص التي بدأ فيها ما يُعرف بعهد " التنظيمات " و التي هي في واقع الحال " انتحارات " إن صح الاشتقاق . ضع في بالك أن السلالة العثمانية بدأت سنة 1299 م ص و فنيت سنة 1922 أي 623 سنة , و لكن منذ عهد التنظيمات لم تستمر الدولة إلا 96 سنة . فحينما كانت الدولة " تقليدية " استمرت 527 سنة , تعاقب عليها 29 سلطان , و كانت تحكم مباشرة و غير مباشرة كل العالم الإسلامي و كانت روح و قلب الأجزاء التي لم تحكمها في كثير من الأحيان بالأخص العالم السني . بينما حينما بدأت في فرض " الحداثة " لنفس الأسباب التي يتذرع بها الناس اليوم و منذ قرن في العالم الإسلامي العربي تحديدا , كالتوافق مع العصر و التطوير و بقية الخرافات , كانت النتيجة انحلال وراء انحلال حتى فنيت في ظرف قرن بل دون ذلك و إن حسبت من يوم ثورة المشروطية في عهد عبدالحميد الثاني كانت دون ذلك بنسبة معتبرة , و لم يتعاقب على الحكم إلا 7 سلاطين , و كلها تقريبا فترات ذل و انهزام داخلي و خارجي , و ما فعلوه بالمشيخة الإسلامية بزعم

" تطويرها " و جعلها "مؤسسة" كان المقدمة الحاسمة التي جعلت المشيخة كلها تنهار في ظرف قرن بعد أن كانت الدولة العثمانية دولة صوفية علمية في الجوهر و المخبر , حتى إن العاصمة كان اسمها " الأستانة " التي تعني التكية الصوفية الكبرى ! حينما أخذت أوروبا منا نحن المسلمون , أصبحت أشد قوة , و لكن حينما أخذنا نحن منها , أصبحنا أشد ضعفا . ألا تكفي هذه الملاحظة للمتدبرين . ما الذي جنيناه من 190 سنة من " الحداثة " ؟ من يوم محمود الثاني الانقلابجي إلى يومنا هذا , 190 سنة تقريبا من خيانة و جهالة مستمرة بحق الله و رسوله و ميراث العلماء و الأولياء و الجنود الذي سكبوا أنهار من المداد و العرق و الدماء في سبيل رفع المسلمين في العالم كله , حسنا سلمنا بهذه " التجربة الحداثية " فما هي النتيجة اليوم , هل حصلنا " الرقي " أو " القوة " أو " الوحدة " أو غير ذلك من " سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه حسابه " إي والله وجدنا الله عنده فوفانا حسابنا و هو حساب خاسر بإقرار أنصار هذا السراب من أول يوم قبل غيرهم . و لكن لندع هذه المواعظ التي لا تنفع إلا من لا يحتاج إليها , و لنكتف ب" الحقائق التاريخية " , و القيام بتجربة نفسية في هذا المقام أمر لطيف . ضع نفسك مكان سكان اسطنبول في أيام محمود الثاني , و تخيل ما الذي كانوا يقولونه ليبرروا لأنفسهم نبذ التقاليد بدرجة كبيرة و الأخذ بالسلاسل و الأغلال الغربية في تنظيم العسكر و التعليم و القضاء و كل شيء تقريبا , حتى السلطان غيّر ملابسه التي فيها جلالة و جمال ظل الله في الأرض , إلى لبس بدلة شبه عسكرية غربية . ما الذي كانوا يقولونه ؟ كانوا يقولون أمور من هذا القبيل , و لا تتعجب حين ترى تساويها مع ما يقوله ورثة أولئك اليوم : إن الزمان تغير و يجب أن نتوافق مع العصر حتى نستطيع أن نقوّي دولتنا و نتقدم بشعوبنا كما فعل الغرب , و بما أن تنظيم أهل أوروبا لأنفسهم أفضل منا فعلينا أن نتعلم منها – و لا يبعد أن يكون قد جاء صعلوك في هذه اللحظة و رمى آية " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " ليشرعن بها هذا الموقف المخزي . هذه هي الحجة الكبرى . و لكن أحد أهم البواعث الخارجية للقيام بهذا الانقلاب على التقاليد الإسلامية التي يحيا بها أهل الإسلام منذ قرون و هم أعزة باستقلال كبير نسبيا , هو هزيمة الجيش العثماني في معركة القرم مع روسيا قبل ذلك بسنوات , فقد حاول التغيير قبل محمود الثاني سلطان أو اثنان , و لكن تم التعامل معهما بقوة و رفض من مشيخة الإسلام و الانكشارية و قد كانا أهل بصيرة فعلية . و لكن فكّر في الذي كان يفكر به أنصار التغريب , في تلك اللحظة التي وقعوا فيها على التغيير و قبلوه حاول أن تدخل في أذهانهم , ليس هذا بأمر صعب , كانوا يظنون أنهم بهذا التغيير سينتصروا و سيستمروا و سيصبحوا أعز و أقوى . و الآن حاول من وراء ستار الزمان – و أنت تحيا في القرن العشرين أو الواحد و العشرين و تعلم عاقبة عملهم و خزي انهزامهم – أن تخاطبهم , فأي الفريقين كنت ستؤيد , المشيخة الرافضة أم الغربنة الصبيانية . إني أعلم أن التنبؤ – لا أقل لعامة الناس – بعد حدوث الشيء سهل , و لكن العبرة كلها في الإدراك قبل الوقوع . و الذي نعلمه يقينا و يعلمه كل مسلم هو ما قاله حضرة علي عليه السلام " من ترك شيئا من دينه لإصلاح دنياه , أبدله الله به شر منه " أو

كما قال عليه السلام . و من ابتغى العزة عند غير الله و رسوله و أهل الله أذله الله و أرغم أنفه . هذا من مبادئ القرءان المفروغ منها . و لم تتأخر الهزيمة جدا , فمنذ 190 سنة إلى يومنا هذا, اقرأ تسلسل الأحداث في العالم الإسلامي و لن تجد إلا تدهورا فاحشا , بدأ يخف و لله الحمد منذ عقد و لكن أمارت الخفة خافية . فالذين رفضوا التقليد من أجل الحداثة , طلبوا بذلك " التطور " فكانت العاقبة المعروفة سلفا هي "التدهور " . و هم " في ريبهم يترددون " إلى اليوم . فهذا مثال تاريخي قريب نسبيا فتأمله .

ج- يقول تعالى " فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته و يهئ لكم من أمركم مرفقا " إلا أن هذا الإيواء لا يتعارض مع قول أهل الكهف بعد ذلك " فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه و ليتلطف و لا يشعرن بكم أحدا " . الورق هنا هو الفضّة أي المال من حيث المبدأ متمثلا في مصداق خاص هو الورِق , و به تم تبادل المصلحة التي هي الطعام أي الحاجة المعيشية من حيث المبدأ متمثلة في مصداق خاص هو الطعام . و الحد الذي سبب الاعتزال و الذي هو المعيار في مدى الاندماج الاجتماعي المسموح به هو قول أهل الكهف بعد ذلك " إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم و لن تفلحوا إذا أبدا " . فالقتال في الدين الصادر من المجرمين هو سبب اعتزال أهل الدين عنهم , و لا يوجد منّة للمجرمين على أهل الكهف في كونهم زودوهم بالطعام , لأنهم لم يتبرعوا عليهم به و إنما أخذه أهل الكهف بحقّه الذي هو المال , فكما لا يحق لأهل الكهف أن يمنّوا على القوم بأن أعطوهم مالا , كذلك لا يحق للقوم أن يمنّوا على أهل الكهف بأن أعطوهم طعاما , فالمعادلة تامة و التبادل ثنائي فلا منّة و إنما تجارة . و أما إن قال القوم لأهل الكف : إنكم عالة علينا من حيث أنكم لا تعملون في إنتاج المعيشة و إنما تستهلكون ما ننتجه نحن . كان الجواب من شقّين : الأول هو أنكم أنتم الذي ألجأتمونا إلى العزلة بقتالكم إيانا في ديننا و تهديدكم لنا , و الآخر هب أننا من أبناء الأثرياء في بلادكم ممن عنده مال و لا يعمل في إنتاج شيء بل كالغالبية من أهل فنونكم و رياضاتكم ممن لا ينتج شيء اللهم إلا إلهاء و تسلية شعوبكم بالسخافات , فطالما أننا نأخذ منتجاتكم بأموالنا , و لولا المال لما قامت تجارة , فإذن لا حجّة لكم علينا , هذا أقل ما يقال .
هذا ما يحتاج أن يعرفه أهل التقليد في عالم الحداثة , لا اقل في الفترة الأولى من العمل و التعليم و الدعوة . فعليهم أن لا يكونوا عالة على أحد في شيء , بل يقوموا – كما قام المسلمون من أصحاب النبي عليه السلام في الحبشة – بكسب معيشتهم باستقلال و عز , و إن كانوا في بلاد تقاتلهم في دينهم مباشرة فعليهم بكهف التقية و لا يشعروا بهم أحدا مع العمل الباطني للتغير – كما فعل المسلمون في بلاد المشرق أيام تفرعن المغول و أعوانهم من الصليبيين . بل على العكس , يجب على المسلمين أن يسعوا لتكون أصول الثروة و القوة في أيديهم في كل بلد يكونوا فيه , و لا يعلموا فيما يخالف الشريعة فإن طلب القوة بمخالفة الشريعة – مهما ظن الطالب أنه ذكي و سياسي محنك – يشبه كتابة آية الكرسي على سطح البحر و بقائها عليه . و من طلب القرب من الله و إقامة عز

المسلمين في الأرض بالشريعة دون الطريقة و الحقيقة , فهو يشبه طالب الثمرة مع الإعراض عن البذرة و رعاية الشجرة . هذا من حيث مراعاة مصالح الأفراد و الجماعات في بلاد الغربة , أي حيث لا يكون أغلبية أهل الأرض من المسلمين . و أما في بلاد المسلمين , فإنه على الدولة أن تسعى قدر الإمكان في أمرين : الأول هو الاكتفاء الذاتي و تقليل الاحتياج المذل للآخرين و تأسيس قاعدة المعيشة على ما يمكن أن توفره الأرض و الناس فيها ثم جعل ما سوى ذلك فروع و طبقات فوق هذه القاعدة بحيث أنه لو فُرض ظرف يوجب الاستغناء عن طبقة أو فرع ما أمكن ذلك في سبيل حفظ التقاليد العالية و الطرق المقدسة للأمة بدلا من الكفر بها في سبيل إرضاء الأغيار على حساب الدين و كرامة المسلمين . و الآخر هو تحفيز الدولة لرجال التجارة و المسؤولية فيها – في الظاهر بصفتهم أفراد في الدولة و ليس باسم الدولة – لأن يملكوا مصادر المعيشة التي تحتاجها الدولة في البلاد الأخرى , كالمزارع و المصانع الحسنة و نحو ذلك من أمور ضرورية و تحسينية , فأن تملك غرفة تسكن فيها خير من أن تستأجر شقة قد يتم طردك منها في أي لحظة . و بهذا تتقوى الأمة على المستوى الفردي و الدولي , مع العلم بأننا في زمان انتقلت السلطة الكبرى في المسلمين من حيث الظاهر – كما كانت دائما من حيث الباطن – لعلماء المسلمين بدل سلاطينهم , فالعلماء بيننا اليوم هم السلاطين ظاهرا و باطنا , و هذا أحد أسباب اضطراب من لا يفقه تغير الزمان في دور العلماء و دور الأفراد و الجماعات , و مما يترتب على سلطنة العلماء هو أنه على الأفراد و الجماعات المثقفة و التابعة خصوصا في غير بلاد المسلمين أن تلتف حول العلماء من أهل الله – أي من يأخذون بالحقيقة و الطريقة و الشريعة بلا اختزال و لا كفر و لا مخالفة لسلف الأمة على مر الأربعة عشر قرنا التي يمتد فيها سلفنا الصالح – و عليهم أن ينقادوا لهم في أوامرهم و توجيهاتهم حتى يقوم أمرهم " و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم " .

هذا الانفصال بين أهل المعرفة و أهل السياسة ليس أمرا طارئا بلا سابقة مطلقا . بل حدث منذ أيام الدولة الأموية , إلا أن قيام الأمويين بالإسلام إلى حد ما و حفاظهم على العربية لم يجعل الانفصال بين أهل المعرفة و أهل السياسة بالحدّة التي الحال عليها الأمر في هذا القرن و الذي بدأ ايام التنظيمات العثمانية و انفجر بزوال الدولة العثمانية كليا , و لم يزل الانفصال مستعرا منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا – أي نحو قرن من الزمان . و هذه الحدّة لها سبب , و سبب وجيه جدا , و هو الذي يميز بين سياسي مثل يزيد بن معاوية حتى , و بين أهل السياسة في كثير من بلاد المسلمين في هذا الزمان . فيزيد الأموي حتى حين سفك دم حضرة الحسين عليه السلام و من معه من أطهر أهل الأرض بعث جيشه و أقنعه بالذهاب باسم الإسلام , فضلا عما سوى ذلك , ثم إن يزيد – و له فضل عظيم على كل حسيني حي اليوم – كان بإمكانه أن يسفك دم حضرة علي بن الحسين زين العابدين عليهم السلام و يمحو كل ذرية الحسين من على وجه الأرض إذ لم يتبقى غير زين العابدين بعد مذبحة كربلاء , و بالنسبة لمن يؤمن بالأئمة التسعة من ولد الحسين فإنه لولا مشيئة يزيد الأموي – " ما تشاؤون إلا أن يشاء الله " فأثبت لنا المشيئة في عين نفيها – لما ولد إمام واحد من هؤلاء الأطهار

عليهم السلام. فيزيد الأموي السياسي كان يعمل بإسم الإسلام و يحارب أعداء الإسلام من الخارج بإسم الإسلام و كان سببا في الحفاظ على آل رسول الله من أولاد الحسين أي ساهم في بقاء أهل البيت عليهم السلام . و هنا الفرق الأكبر بين مثل هذا السياسي اللعين و بين أهل السياسة من المعاصرين بل منذ أواخر أيام العثمانيين . و الفرق هو التالي : أهل السياسة من الحداثيين يعملون غالبا بغير اسم الإسلام فضلا عن معناه , فلا رسم و لا فهم , و لا مبنى و لا معنى , ثم إنهم يعلمون على جلب الحداثة الغربية بفلسفتها و مناهجها " العلمية " كما يقولون و غير ذلك , و وضعوا أولا مدارس التعليم الغربية في قبال الإسلامية , ثم جعلوها فوقها , ثم أزالوها تقريبا بالكلية و لم يجعلوا قيمة المتخرج من الإسلامية إلا كقيمة العاطل عن العمل و الغارق في الجهل أو فوق ذلك بقليل , ثم إنهم أضعفوا العلماء و أذنوا بنشر و علو أصوات من ينابذهم و يسبهم و يهزأ بهم و يستخف فيهم و يا ليتهم تركوا الحرية المطلقة للعلماء ليقولوا كل ما عندهم أو ينشروا كل كتبهم و مقالاتهم حتى تستوي المعادلة ثم الله يهدي من يشاء و يضل من يشاء , بل وصل الأمر إلى حتى التحرج من الكلام باسم الاسلام و تمثيل المسلمين إلى حد كبير بالأخص في الأمور الدولية , و حتى في الأمور الثانوية المهمة من قبيل اللباس فإنهم تبنوا اللباس الغربي – الذي لا يلبسه بارتياح و لغير ضرورة قصوى إلا مريض نفساني , و هل يخنق نفسه إلا المريض – و لم نرى يوما رئيس غربي يتبنى اللباس الشرقي من باب " التنازل " و " اللباس قضية ثانوية " و غير ذلك من أعذار السخفاء الضعفاء الذين لا يفقهون آداب و معاني أعمال الرؤساء على مستوى الدول و الأمم و يحسبون أن الأمر كلبس أي سافل في المجتمع لما يشاء أو خلعه لما يشاء , و قس على قضية اللباس ألف قضية أخرى أو يزيدون . فيزيد بن معاوية الذي هو أسوأ أهل السياسة في الماضي هو من هذه الحيثيات أفضل من أفضل أهل السياسة في الحاضر .

و مما سببه هذا الافتراق بين العارف و السياسي هو التالي : ازدواجية النفسية المسلمة . و خير مثال على هذه الازدواجية في ذلك الزمان هو الشاعر الفرزدق – رحمه الله . فإنه نشأ على حب أهل البيت عليهم الاسلام و الإيمان بهم – و هم المثل الأعلى لأهل المعرفة – و لكنه صار إلى مدح الأمويين – و هم من المثل العليا لأهل السياسة . و لما أراد أن يفسّر أهل العلم تصرف الفرزدق هذا قالوا عبارة مهمة جدا تلخص حالة الازدواجية هذه بما لا مزيد عليها , قالوا أنه مدحهم " تكسّبا لا اعتقادا " , و بعبارة أخرى للفرزدق نفسه قالها لحضرة الحسين عليه السلام , حين أراد أن يفسّر له حال الناس , قال له " قلوبهم معك و سيوفهم عليك " . و هذه الازدواجية تتمثل اليوم في أشكال متعددة في مختلف طبقات الناس , فعند بعضهم تتمثل في اللغة التي يستعملها فتراه ينطق شيء من العربية و شيء من الانجليزية أو الفرنسية – حسب القوة الاستعمارية التي أثرت في موطنه . و عند البعض الآخر يتمثل في رؤيته العقلية و منهاجه و مصادره فتراه يخلط خلطا غريبا مريضا بين الأفكار القرءانية و الاسلامية و بين الافكار الغربية و يكاد يخيّل إليك أنهما شيء واحد بل يصرح الكثير منهم بذلك بل يوجد من يدعوا صراحة إلى استبدال الأول بالآخر . و كذلك في هندسة البيوت

و الشوارع و المدن , و كذلك في أنظمة السياسة الغير ملكية – إذ النظام الملكي هو أقرب النظم لروح الشريعة إن صدق و أخلص و عدل و التزم بالتقاليد العالية – و القوميات العنصرية التي نشأت عن هذه النظم التي هي مجرد " كاريكاتور" للحالة العفوية التي نشأت في أوروبا بحكم حالتها الذهنية و تاريخها الخاص بها . و كذلك في النظم المدرسية و التعليمية و اللباس و الطعام و الأغاني و الفنون عموما و مواضيع خطب الجمعة و حال المساجد و قل كل شيء تقريبا . فهذه الفتنة – أي نبذ التقاليد العالية – لم تدع بيتا من بيوت العرب و المسلمين تقريبا إلا دخلته . فإذا سألتهم : لماذا تقومون بكل هذه الأمور المخالفة للتقاليد أي للحقيقة العالية للوجود و موقعنا منه ؟ قالوا : تكسبا لا اعتقادا ! ثم تنحدر أعذار التكسب من بعد ذلك كجلمود صخر حطه السيل من علِ . و الله المستعان على ما تصفون .

لا يلوم عموم الناس على انفصام شخصيتهم في هذا الزمان إلا معتد أثيم . كيف لا تنفصم , فمن جانب هم يعشقون اعتقادهم – و أظن حتى عند أربابكم من الغربيين لا يزال يوجد شيء اسمه " حق الاعتقاد " و هو حق مكفول للجميع بالتساوي , لا أقل هكذا سمعنا و قالوا لنا و لعله من قبيل بقية "حقوق الإنسان" التي تكفلوا بحفظها في بلاد الشرق – فلا سبيل إلى أن ينبذوا اعتقادهم , و من الجانب الآخر لابد لهم أن يعيشوا و يتكسبوا و هذا – و الفضل لأهل السياسة – قد أصبح محكوما بشرط قبول أنماط غربية حداثية مبتدعة قبيحة المنظر سخيفة المخبر في غالب الأحيان . فلابد أن يكونوا كالفرزدق , إن نظروا إلى قلوبهم وجدوا وجه الإمام المحمدي , و إن نظروا للخارج أطلقوا ألسنتهم بمدح الطاغية الأموي . و تستطيع أن تتخيل ألم هذا الانفصام حين تجد بعض من يريد أن يخرج منه بأي ثمن – و إن كانوا قلة قليلة جدا و غالبهم من سفلة الناس و لا تمثل حتى عشر معشار المسلمين في العالم – فيذهب إلى أمثال المجرمين و المعتدين كطالبان بن لادن و داعش و أشباههم الذين هم الوجه الآخر للعملة الحداثية و ما الفرق بينهم و بين الغربيين الذين يسبونهم و يلعنوهم – طبعا و القتل متوجه للمسلمين في معظمه كما لا يخفى بأعذار أقبح من ذنوب لا يقول مثلها أحد إلا و ينتهي أمره إلى زوال و هكذا يحدث مع كل رجل مهما كان صالحا حين يخالف الشريعة بحجج يظنها ذكية و " فقهية " – إلا كالفرق بين باطن معدة الخنزير و ظاهرها . للخروج من شرك الشخصية هذا إلى توحيدها لابد من جهاد أكبر في مملكة النفس , و بعد ذلك و حين يوجد عدد كاف من "الموحدين " سيتغير الحال إلى الأحسن إن شاء الله . و أول العلاج الإقرار بالمرض و تشخيصه . فعليكم بالشراب المختلف ألوانه فإن فيه " شفاء للناس " .

فمن باب المصلحة و صحة النفوس , ينبغي على المسلمين أن يقيموا الحياة التقليدية العالية لهم حتى تصبح أعمالهم كعلومهم , و قوالبهم كقلوبهم , و تخرج حياتهم و سعيهم من ظلمات شرك " تكسبا لا اعتقادا " إلى نور توحيد "اعتقادا" . و إن كنت شرقيا أو غربيا , فإنه من المفترض أن يكون اهتمامك بنفسك و سعادتها أولى عندك من أي شيء آخر دونها . و كواحد من المسلمين لن تكون في هذه

الحالة العالية إلا بإقامة التقاليد الإسلامية من حيث الحقيقة – مع أي طريقة مسندة و شريعة مقبولة بعد ذلك – في قلبك و ما حولك , "و ما ذلك على الله بعزيز " , فإن كان قد خلقنا من قبل و لم نك شيئا فمن باب أولى و هو أهون عليه أن يقيم حضارة المسلمين و يبعثها من مرقدها مرة أخرى " بلى و هو الخلاق العليم " .

هـ - أما الاقتصادية المالية , فإن الله يقول عن الأرض " لكم فيها معايش " و " قدّر فيها أقواتها " . و من يتأمل في سورة النحل و غيرها من السور المباركة يجد أن القرءان يُعلّم المسلمين على معيشة تكون امتداد لعالم "الطبيعة" أي عالم المعادن و النباتات و الحيوانات و البشر على نحو مباشر قدر الإمكان , و الكلام كله في كلمة " مباشر " هذه . فلا يوجد شيء يمكن أن يقوم به الإنسان في هذا العالم إلا و هو من عالم الطبيعة , حتى البلاستيك و الصواريخ النووية فإن هذه لم تأتي من العدم و إنما هي أخذ لأشياء من عالم الطبيعة و التلاعب بها على نحو ما و صناعة هذه الأشياء , من قبيل الأغذية – أو ما يسمى أغذية – التي توجد في السبرماركت من معلّبات و أشياء تم العبث فيها كيميائيا و نحو ذلك فحتى هذه " طبيعية " من حيث الأصل , و لكن الفرق بين الصناعة التقليدية و الصناعة الحداثية أن العبث و التدخل و تعقيد و تشويه منتجات الطبيعة غير متوفر في التقليدية غالبا بينما هو قائم في الحداثية تقريبا دائما . إن كانت الطبيعة قرءان تكويني , و هي كذلك , فإن الصناعة التقليدية بمنزلة تلاوته حق تلاوته بينما الصناعة الحداثة بمنزلة تحريفه عن مواضعه . و أشبه الأقوام من حيث المعنى بالحداثيين – من هذه الحيثية الصناعية- هم قوم عاد الذين يبنون بكل ريع ءاية يعبثون و يتخذون مصانع لعلهم يخلدون و إذا بطشوا بطشوا جبارين و عندهم قطيعة و استهزاء بشأن الأولين و الواعظين . و من باب السخرية الواقعة هو أن سادة الغرب و كبرائهم حينما يريدون أن يذهبوا في إجازة و عطلة صيفية يذهبون إلى أقرب المواضع إلى الحياة " الطبيعية " و " البدائية " بأريح شكل ممكن لهم , من قبيل السفر إلى الجزر و الغابات و الصحاري و البحيرات و نحو ذلك . أية سخرية هذه أن يقف الحداثي في وجه رجل تقليدي من سكان جزيرة من الجزر القريبة جدا من الحياة التقليدية الجميلة البسيطة المرتبة بوعي , ثم يقول في سره " انظر إلى هذا المتخلف ! " بينما ينبغي على التقليدي أن يرد عليه – و هم لا يردون غالبا لاستصغارهم عقول أمثال هذا الساقط – و يقول له " عطلتك أنت أيها المتطور و جنتك في الدنيا التي تنالها لبضعة أسابيع في السنة هي أسلوب حياتي العادية , فمن منّا المتخلف ! " . و كذلك تجد أن الأثرياء عادة ما يملكون مزارع في الأرياف أو بيوتا في البر أو بيوتا في الجزر النائية عن عموم الناس , باختصار يملكون بيوتا في مواضع طبيعية تقليدية لم تتلوث بعد بأسلوب حياة – أو ما يسمى حياة من باب المجاز الكاذب – الحداثيين التي هي عيش وسط حديد و اسمنت مسلح و بقية المواد المفرغة من الروح من الجهات الخمسة و اسفلت و زفت خانق للأرض من الجهة السادسة . و من باب التوبة الغير نصوح و الوعي الخفي بمدى قبح هذه المدن الحداثية – و ليس من قبيل الأستانة أيام الدولة العثمانية العلية مثلا التي كانت مدينة و لكنها كانت مسجدا و امتدادا للطبيعة و لهذا سموها الأستانة أي التكية

الصوفية الكبرى – أنهم يزرعون شجرة هنا و هناك , و ينثرون ورودا هنا و هناك , أو يخصصون بعض المواضع ك "حدائق عامة " , و لو دخلت بيوت الأثرياء ستجد في بعضها حدائق حيوانات مصغرة , و نحو ذلك مما يعتبر جلبا لشيء من أثار الطبيعة و اقحامها في المدينة الحديدية الاسفلتية . ثم يقال أن هذا " تطور و تقدم " !؟ يبدو أن القوم يفهمون التطور على أنه تقبيح العالم و خنق بني ءادم . أي تطور ! إن تكلمنا عن الغذاء فغالبه تشوه من حيث طبيعته النقية حتى أنه يفتخر الكبراء أنهم " يأكلون أكلا طبيعيا " , و إن تكلمنا عن جمال البناء لجماهير الناس فإنهم يسكنون بما يشبه الاقفاص القبيحة و العلب التي تناسب الكلاب أكثر من مناسبتها لنبي ءادم بل لا يجوز وضع الكلاب فيها شفقة عليهم , و أكبر ما عندهم هو الحديث عن التواصل و المواصلات و شبكة المعلومات " الانترنت " . أما التواصل فحق , اليوم معظم الناس يملكون من قابلية التواصل ما يمكنهم من التحدث من الصين مع شخص من أمريكا , إلا أن المشكلة أن مواضيع التواصل تسفلت و معظمها فارغ كما يعرفه من يعرف هذه الأمور , و هذا الصيني غالبا سيكون ممن لا يملك القابلية للحديث مع جاره في السكن و لكن عنده القابلية للحديث مع غريب في أمريكا , و الأسرة الواحدة أصبحت تجلس و في يد كل واحد آلة اللهو هذه التي يتواصل كل واحد منهم مع أصحابه الذين يجلس كل واحد منهم بدوره مع أسرته و لا يحسن التواصل معهم , الغالبية العظمى من الناس لا تحتاج في الغالبية العظمى من حياتهم أن يتواصلوا على الأكثر مع أكثر من مائة إنسان , و يا حبذا لو وصل التواصل الحسن إلى هذا العدد و في هذا الزمان لو وجدت قابلية للتواصل الحسن المثمر مع عشرة أشخاص فأنت من الاجتماعيين الناجحين , أي قيمة لإمكانية القيام بمكالمة هاتفية من المشرق للمغرب إن كان كلا الطرفين يحيا شبه منعزلا يلاعب آلة ميتة و يعبث بأزرار و يسميها تواصل , و اصبح من السائد أن تعرف إشاعة صدرت في أقصا الأرض و لا تعرف النوازل التي تحدث على بُعد ثلاثة أميال منك , فمن ينظر للواقع بتجرد سيجد أن أكبر آثار تكنولوجيا التواصل عموما هو ربط الأباعد الغائبين و تفريق الأقارب الشاهدين , و الاستثناء استثناء . و قل مثل ذلك في المواصلات , و التي الحاجة إليها بكثرة هو دليل فشل التنظيم الاجتماعي و السياسي للجماهير و ليس أي شيء آخر , فأي غباء هذا مثلا أن تحتاج مائة أسرة أمريكية مثلا أن تهاجر من بلادها لتعمل في بلاد الخليج و تكسب قوتها , بينما تحتاج مائة أسرة خليجية أن تهاجر إلى أمريكا لتعمل فيها و تكسب قوتها . و داخل المدن يُقال أن السيارات توفر الوقت و الجهد , و هذا صحيح , و لكن المشكلة الواقعة هي أن هذا لم يؤد إلى تفرغ أحد و لا راحته , لأن ما وفرته السيارة من هنا أخذته الوظيفة من هناك أو أي انشغال آخر من ضرورات و حاجيات المعيشة الحداثية , ثم بالطبع يحتاج من يريد أن يحافظ على صحته بسبب قلة الحركة أن يذهب إلى النادي الرياضي أو يمارس رياضة الجري في الشوارع !! فما وفرته السيارة من وقت و جهد تم التعويض عنه بانشغال الوظائف و جهد الرياضة , فما وفرته بيدك اليمين أنفقته بيدك الشمال , و المسوّق النصاب الساحر يأمرك أن تنظر إلى يدك اليمين التي توفر و يشتت انتباهك عن النظر إلى يدك الشمال التي تنفق , و الذي يعني أن محصلة ما كسبته هو

– عمليا – صفر , هذا إن لم تخرج مديونا إن كنت من جماهير الناس . فضلا عن التخطيط السيء للمدن و العبثي الذي يجعل من الضروري للرجل أن يتنقل كيلومترات كثيرة ليصل إلى محل وظيفته , أي جنون هذا أن تكون هذه هي قاعدة المعيشة الاجتماعية , كنّا نقرأ عن بعض علماءها أنهم كانوا يضطرون للمشي من قرية إلى قرية مجاورة لطلب العلم فيها و يضربون هذا كمثل للجهاد العظيم الذي تبذله القلة أحيانا بحكم سوء ظروف المعيشة , علما بأن المسافة التي يقطعها لا تساوي في الأغلب نصف المسافة التي يقطعها الغالبية العظمى من الموظفين في هذا الزمان , و في بعض الدول "المتطورة" تساوي المسافة بين منزلهم و بين محل وظيفتهم أو دراستهم بالمقارنة مع الحياة "المتخلفة" السابقة ما كان أهل التخلف يضطرون معه أن يودعوا أهلهم و يستخلفوا الله فيهم , سواء من ناحية المسافة أو حتى من ناحية الوقت الذي يحتاجه و هو في السيارة للوصول . (نصيحة لتجار الطب الحداثي : التخصص في مجال البواسير سيكون مجالا كبيرا للربح في القريب العاجل) . ثم مع كل هذه التكنولوجيا , ما الذي أفاده الناس فعلا في حياتهم المعيشية و المالية ؟ البطالة – هذه المشكلة الوهمية المضحكة – قائمة , جماهير الناس تعمل ثماني ساعات على الأقل في اليوم الواحد لمدة خمسة أيام في الأسبوع لنحو إحدى عشر شهرا , و مع ذلك تعاني في تدبير تكاليف المعيشة في الكثير من الأحوال أو تعيش على حافة الضرورة و شيء من الحاجيات , فعن أي تطور يتحدث هؤلاء البله . (ملاحظة تفسيرية : ازدياد التكنولوجيا يعني بالضرورة انخفاض الحاجة إلى العمالة البشرية التي حلت التكنولوجيا محلها . فالرغبة في "التقدم " التكنولوجي اللامحدود مع الشكوى من البطالة يشبه تناول الشوك المحمي مع الشكوى من المغص) . ثم مع معظم التكنولجيا الجديدة يوجد قوى من ذات الإنسان يتم تفريغها و تحويلها بالتفويض النهائي لهذه الآلة الجديدة , حتى إنك لو تسأل أكثر الناس عن ناتج عملية ضرب رياضي فوق مجال الآحاد يوجد احتمال كبير جدا أن لا يحسن الإجابة و يقول لك "انتظر لأخرج الكالكوليتر ". فالأمراض قائمة , و يوجد أمراض جديدة لم تعرفها الأمم . الحروب قائمة , الجرائم بأنواعها قائمة , الخلافات و النزاعات بين الناس قائمة , الطلاق و الفجور و العربدة قائمة , و كل سلبية أخرى كانت موجود من أيام امنحوتب و نفرتيتي و ما قبله و ما بعده لا تزال قائمة و بكثرة , و بكثرة فاحشة بالمقارنة بسبب التفجر السكاني و فتح مجال جديد للجرائم و الاعتداءات, و هلم جرا . فعن أي تطور يتكلم أصحاب الهوس المضاعف هؤلاء , لا ندري بعد . أتحدى أن توجد سلبية واحدة في زمن سابق و " متخلف " بزعمهم و لا يوجد مثلها أو أشد منها في هذا الزمان . و لكن يمكن أن نأتي بسبعين بل سبعمائة حسنة تقليدية لا يوجد و لا واحد منها و لا ما يوازيها في هذه العصور المظلمة . و لا يأتي من يقول : إن هذا من الغلو في النقد لأنه بالتأكيد يوجد إيجابيات في هذه الحياة الحداثية ؟ فإن الجواب عليه : بالتأكيد يوجد إيجابيات و إيجابيات عظيمة جدا لم يكن حتى يأمل وجودها في هذا العالم أهل أي زمان مضى , و هذا لا ينازع فيه عاقل , إنما النزاع في هؤلاء الذين يصورون الحياة التقليدية – كالتي يسعى في أن يعيشها الكثير في هذا الزمان فضلا عن التي عاشها أهل العصور السابقة ممن ورثنا عنهم

العلوم و المعارف العالية و القيم و الشعائر و الكتب – على أنها جحيم فيه زاوية نعيم , بينما يصورون الحياة الحداثية على أنها نعيم فيه زاوية جحيم . و الذين يقولون بأن الماضي و الشرق جهل فيه شيء من علم , بينما حاضر الغرب علم فيه شيء من الجهل . و كذلك للذين لا يرون الأضرار العظيمة القائمة بالفعل و التي ستتضاعف في الأجيال المقبلة إن استمر الوضع على ما هو عليه لهذا النمط من المعيشة الحداثية و فروعها , و هذا يسير بنا إلى الفقرة الأخيرة من مقالتنا هذه المتعلقة بالصناعة.

و- يوجد ثلاث خطوات في الواقع و حسب المنطق العقلي و الفعلي في أي صناعة , و بين هذه الخطوات الثلاث تمايز واضح و لا يمر الانتقال من خطوة إلى التي تليها إلا على جسر يبيح ذلك و يبرره , بينما السائد في التفكير الغربي هو الخلط بينهم و عدم الوعي أو الإقرار بالتمايز مع تحطيم الجسور و قتل الحرّاس . أولا العلم , ثانيا القدرة , ثالثا التنفيذ أو الصناعة . لنضرب مثالا بالقنبلة النووية و بإمكانك أن تضع حرفيا أي مثال تحبه و لن تختلف هذه الخطوات الثلاث في شيء . أولا يتوفر العلم بوجود الذرات , و أنها قابلة للانشطار و أن هذا الانشطار سيؤدي إلى سلسلة من الانفجارات تسبب دمارا رهيبا و آثارا قبيحة فوق التصور الاعتيادي . و طرق تحصيل هذا العلم تختلف حسب المناهج , فمولانا جلال الدين بالكشف قال أن الشمس كامنة في الذرة- و كلامهم حق على مختلف مستويات الوجود و المعاني , و جابر بن حيان أشار إلى القوة الرهيبة الكامنة في أصغر عناصر التكوين أيضا , و هكذا , بينما البعض الآخر كالغربيين عرفوا ذلك بسلسلة من الأبحاث و الاتفاقات و التجارب , و بغض النظر عن طريق تحصيل المعلومة و مستوى هذا التحصيل فإن المهم في هذه الخطوة هو تحصيلها فعلا . و العلم لا قيد و لا شرط عليه عن أهل العلم , إذ كل علم فهو قربة إلى الله و هو من جوهر ذات الإنسان – لا أقل هو كذلك عندنا . فهذه الخطوة مطلقة عن القيود و لا حرج فيها من هذه الحيثية . ثم تأتي الخطوة الثانية , و هي متفرعة و قريبة من الأولى في أصلها , و هي القدرة على القيام بعملية انشطار الذرة فعلا , فأصلها نابع من ذات العلم , و لكن تأتي بعض المكملات من قبيل القدرة على الإتيان بالآلات اللازمة للقيام بهذه العملية و نحو ذلك من مكملات . و هنا يوجد قيود , إذ القدرة فرع العلم من حيث الأصل , و لكنها بعض العلة الكافية من حيث اكمال اللازم لتفعيل القدرة في الكثير من الحالات إن لم يكن كلها فعلا . و لكن مع ذلك , فإن القدرة قريبة جدا من الإطلاق الذي للعلم , و إن كان السعي لتحصيل هذه القدرة يتضمن بالضرورة درجة من الرغبة في الانتقال للخطوة الثالثة و هي تنفيذها , و من هذه الحيثية على القدرة من القيود ما علي التنفيذ , و أهم القيود كامنة في الجسر بين القدرة و التنفيذ . فهب أن المنهج الوحيد الصحيح هو المنهج الغربي المشهور بالتجريبي , و هب أن أي منهج آخر هو مجرد " منهج ذاتي " لا يستحق أن يسمى علما لتقلبه مع أهواء الناس , فباستعمال هذا المنهج المطهر تم القيام بخطوة العلم و القدرة , فباي منهج سيتم الانتقال إلى التنفيذ و الصناعة و هو قرار ذاتي شخصي حتما و لا يوجد أي علاقة منطقية ضرورية بين العلم بالشيء و القدرة عليه و بين تنفيذه فعلا في

مجال معين ؟ لا يمكن أن يتم تبرير هذا التنفيذ حسب منطق القوم على الأقل إلا بالاستناد إلى إحدى هاتين القاعدتين : كل معلوم مقدور عليه يجوز تنفيذه أو الهوى البشري سلطة شرعية . مع العلم بأن كلا القاعدتين " غير علمي " و لا يوجد ما يبرره فعلا اللهم إلا بتبرير شتى أنواع الجرائم معه في آن واحد . إذ لو قلنا بأن " كل معلوم مقدور عليه يجوز تنفيذه " فهذا يعني أن الذي يعلم كيف يغتصب طفلة صغيرة و يقدر على ذلك يجوز له تنفيذ هذا الاغتصاب , و كذلك الذي يستطيع أن يسرق و كذلك الذي يستطيع أن يقتل و كذلك كل ما يقوم على مقاومته و العقاب عليه أي قانون محترم و غير محترم في العالم. و قل مثل ذلك في القاعدة الثانية . و أي حساب شبه كمّي للمصالح و المفاسد سيكون – في هذا المجال- من الحسابات الذاتية التي يقوم بها صاحب العلم و القدرة , بالتالي كل صاحب علم و قدرة سيرى أن طريقه هو طريق الرشاد . فلا مناص للخروج عن هاتين القاعدتين من وجود منهج " فوق ذاتي " أو للخضوع إلى ذات معينة تملك قوة لفرض ذاتها على بقية الذوات . أما الأول فهو شأن الدين , و أما الثاني فهو شأن السياسة . و بسلطة السياسة أخرج الأمريكان مثلا علمهم و قدرتهم على صناعة قنبلة نووية و نفذوا هذه القدرة فعلا على اليابانيين في هيروشيما و ناكازاغي في القرن المنصرم . و لكن كلمة " سياسة " تختزل الرؤية و القيم التي أجازت هذا التفعيل و كل تفعيل . و الكلام كل الكلام ينصب على هذه الرؤية و القيم , و هذا أحد أكبر الأسباب إن لم يكن أكبرها التي تفرق بين التقليد و الحداثة . فالرؤية التقليدية رأت أن النعيم أعلى ما يكون – من حيث الظاهر على الأقل – بأقرب ما يكون الإنسان من الطبيعة و الانتاجات الأولية و المباشرة منها و التي تتدخل يد الإنسان الحية و روحه الفاعلية في صنعها و تزيينها و باستعمال مواد دون مواد في مواضع دون مواضع و هكذا في بقية الأفكار التي تشكل الرؤية التقليدية و أعمالها النابعة منها . بينما الرؤية الحداثية المتقاطعة مع التقليدية تفرع عنها سلسلة أخرى من التفكير و الأولويات , و ما يعتبره الحداثي مسلما و "طبيعيا" يعتبره التقليدي جنونا و هوسا و سخفا , و العكس صحيح من بعض الجهات و ليس كلها كما رأينا في مثال العطلة الصيفية السابق ذكره مثلا . التقليدي في غنى عن الحداثي , و لكن الحداثي ليس في غنى عن التقليدي , و لولا بقية بعض العناصر التقليدية أو ظلالها في العالم الحداثي لانفجر هذا العالم منذ عقود إن لم نقل قرن أو يزيد .

المفيد في هذه الفقرة هو التالي : الازدياد في العلم – حتى على الطريقة الحداثية – لا ينبغي أن يكون وسيلة لصنع القبيح من المباني , و القبيح من الملابس , و القبيح من الطعام , و القبيح من العادات المعيشية , و القبيح من الأسلحة , و القبيح من أي شيء آخر كما هو الحال اليوم . لا يوجد علاقة ضرورية بين المنهج و العلم الحداثي بحد ذاته و بين صناعة القبح . القبح ثمرة النفسية الحداثية , و ليس المنهج الحداثي تحديدا , فالعلاقة قائمة بالضرورة و لكنها ليست ضرورية , و هذا ليس تناقضا كما بيناه في مثال القنبلة النووية . فمجرد ورود خاطر صنع شيء يمكن أن يدمر الأرض و الطبيعة و الحياة دليل على مرض و خبث صاحب هذا الخاطر الشيطاني , ثم السعي في

هذا السبيل دليل على مرض آخر , و لكن النجاح في الاكتشاف و القدرة على الصنع منفصلة عن التصنيع الفعلي , فقرار التصنيع الفعلي نابع من نفسية و ذهنية و قيم و تحديدا المرض الخبيث الكامن في نفوس هؤلاء , و لكنه ليس نابعا بالضرورة من نفس العلم و القدرة . مثال آخر أيسر من هذا لمن لم يدرك بعد الفرق بين الأمرين هو سرقة بنك . العلم بكيفية سرقته و القدرة على ذلك شيء ينبع من منهج معين في النظر و التحليل , و لكن تفعيل هذه الخطة نابع من نفسية الفاعل , و إن كانت العلاقة قائمة بالضرورة إذ لولا وجود قابلية من نوع ما لما ورد الخاطر و الفكر , إلا أن التفعيل نابع أيضا من حالة القلب و صفة النفس و التي يخلقها عوامل أخرى بالإضافة للمنهج الفكري الذي يتبناه الشخص حين يكون في معمل أو جامعة ما . يمكن أن تخترع آلة تعذيب , و لكن أن تعذب بها إنسانا هو أمر آخر , إلا أن رغبتك في اختراع آلة تعذيب دليل على أن فيك نزعة ما إلى التعذيب و قابلية ما له . فبناء على ذلك , عندما نقول " يمكن الاستفادة من العلم الغربي" فإن هذا بالنسبة للمسلمين ينبغي أن يكون استفادة من حيث الوعي المجرد بالحقيقة المعلومة , و لكن و لاختلاف نفسية و قلوب المسلمين بحكم منابع الرؤية العالية التي يسبغها القرءان و السنة و التقاليد المكرمة التي ورثناها و صارت عندنا و فينا فإن اختيار تفعيل أمر ما دون غيره سيرجع إلى أحد مصدرين : إما إلى رؤيتنا الإسلامية التقليدية أي " الذاتية " التي تخصنا , و إما إلى الرؤية و النفسية الغربية الحداثية أي "الذاتية" التي تخصهم هم و المنفصلة إلى حد كبير عن المنهج البحثي الحداثي الذي يصلون به في بعض الأحيان إلى "حقائق مجردة" أي مجردة عن الرؤية و الإطار الذي ستتفعل فيه أو يُصنع بها ما يُصنع . فالاستفادة من العلم شيء , و التقليد في الصناعة شيء آخر . و هذا الخلط العجيب الذي قام به جهلة أهل الشرق منذ قرون هو مما تسود به وجوه أهل الفكر و النظر . مثال ساذج : سلمنا بأنكم تريدون تقليد الغرب في علومهم الطبيعية , فما بالكم تلبسون نفس ثيابهم و تبنون بيوتكم بنفس نظام و هيئة بيوتهم و تصممون مدنكم بنفس تصميمهم مدنهم ؟ ما علاقة معرفة الأول بصناعة الثاني ؟ هل يوجد سر سحري في لبس ربطة العنق – هذا الشيء القبيح الخانق – بادراك نظرية الفيزياء الكمّية ؟ ما العلاقة بين إدراك نظرية هندسية معينة مع بناء بيوت من الحديد المسلح و الاسمنت القبيح الخانق المضاد لعفوية الطبيعة و سلامة البيئة , ألا يمكن استعمال هذه النظرية الهندسية في تحسين بناء بيوت على النمط التقليدي و بنفس جمالها و لطفها و توافقها مع البيئة , من قال بأن النظرية الواحدة لها تطبيق واحد ! من قال بأن النظرية الواحدة لها تطبيق واحد ! من قال بأن النظرية الواحدة لها تطبيق واحد ! سنعيد هذه العبارة لألف مرة لو احتاج الأمر ليستيقظ هؤلاء المجانين من غفلتهم . فمن قال بأن النظرية الواحدة تقتضي بنفس ذاتها – و ليس بحسب رؤية ما و ضمن إطار ما – تطبيقا و صناعة و تصميما واحدا لا غير , و يتم تسمية هذا التطبيق " التطبيق العلمي " ! لا يوجد تطبيق " علمي " أي موضوعي منفصل عن الذاتية الإنسانية و الروح و الوعي الذي يشتمل عليه الصانع , بل نحن لا نسلم بوجود هذه الموضوعية في نفس "المنهج العلمي" الذي يزعمون وحدته المطلقة , و لكن لنفرض أننا سلمنا بالموضوعية المجردة في المنهج

العلمي الغربي الحداثي التجريبي الكمّي الاختزالي السفلي الأرضي الدنيوي الميت , لنفرض ذلك و نسلم به رغبة في قطع باب النزاع الذي لا يريد مقلدة أهل الشرق – بأسوأ معاني التقليد التي حاربها العلماء و العرفاء من أهلنا على مر القرون – أن ينتهوا عنه . سلمنا . يوجد منهج علمي موضوعي يكشف عن حقائق الطبيعة بنحو مطلق . خذوا هذا العلم . و لكن من قال بأنه يوجد أيضا منهج موضوعي مجرد مطلق في كيفية الاستفادة العملية من هذه المعلومة الحقيقية ؟ لم يقل بذلك أحد , و لو يوجد من يقول به فهو ليس ممن يستحق أن يدخل في النقاش أصلا .

فالحاصل مما سبق – بالنسبة للمسلمين أي العاقلين بالطبع – هو التالي : بدأ مسلسل دمار الأمة لا أقل على مستوى الظاهر من يوم بدأ الاقتباس من الغرب و النظر إليهم بإعجاب و الرغبة في تقليدهم و اتخاذ أمثالهم كمثل عليا و أنماطهم الفكرية و الخلقية و كيفية تعاملهم مع الطبيعة و أنفسهم كنماذج تُحتذى . هذا لا يعني أنه لم تكن عندنا مشاكل في الأمة من قبل , لا يقول بذلك إلا غافل عنيد , و لكن مهما كان الحال فإن أسوأ فترات التاريخ الإسلامي أفضل من زمان تقليد الغرب أو محاولة تقليده فإن تقليده مستحيل على المسلمين ليس لأنه عظيم بل تحديدا لأنه سفيه و ضعيف معنويا و عبثي جوهريا , فلا يمكن أن يقوم مثل هذا التقليد إلا بمقدار ما يجهل الناس من أنفسهم و إسلامهم و تقاليدهم الخاصة .

قد يقال : و ماذا يفيد الكلام الفكري في هذا المجال ؟ و الجواب : كما ان حياة الأمم كانت تقليدية ثم بكثر كلام و افعال بعض أنصار الفلسفة الحداثية على مر الزمن و التكرار و المجاهدة بمختلف الصور انتقلت حياة أهل البلاد الأوروبية تدريجيا إلى النمط الحداثي ثم تسرب المرض إلى بقية العالم , كذلك بكثر الكلام و الأفعال من أنصار الرؤية التقليدية على مر الزمن و التكرار و المجاهدة بمختلف الصور ستنتقل إن شاء الله حياة الناس إلى النمط التقليدي مرة أخرى و لكن هذه المرة ستكون أقوى , لأن الصحيح الذي يمرض ثم يصح سيكون تعظيمه للصحة و إدراكه لقيمتها أشد ممن لم يزل صحيحا غافلا عن النعمة التي أسبغها الحق تعالى عليه . فمن هذه الحيثية , الحداثة نعمة كبيرة على الناس و المسلمين تحديدا . هذا أقل ما يقال في جواب هذه المسألة .

" اتقوا الله ما استطعتم " . و الحمد لله رب العالمين .

.....

(المسيح عيسى بن مريم)

المسيح حقيقة , عيسى طريقة , مريم شريعة . و المسيح فيض " و أيدتك بروح القدس " فهو مجرد عن الطريقة و الشريعة من حيث المبدأ , ثم تخرج الطريقة من عمق الشريعة بأصل نفخ الروح فيها . و الإنسان الكامل هو من ورث المسيح عيسى بن مريم بهذا الاعتبار .

أما الشريعة فاهتم بها علماء الشريعة الذين عرفوا بالفقهاء , و لهم مذاهبهم و على رأسها المذاهب الأربعة السنية . و هو الإسلام في حديث جبريل المعروف . و لابد للإنسان من مذهب شرعي , إذ الخيار الآخر هو أن يأخذ من كل المذاهب على قدم المساواة بينهم و هذا عين الزندقة فإن نتائج أقوال المذاهب غالبا إن لم يكن دائما تأتي – من حيث النتيجة و بغض النظر عن السياق الظاهري و الباطني أو الظرفي و الشرطي للقول و الرأي- بكل الاحتمالات و القسمة العقلية الممكنة , مما يقتضي بالضرورة أن قولهم كعدم قولهم , فإن القول بكل الاحتمالات أو الاحتمالات المتناقضة يساوي عدم القول بشيء , كمن يقول " فلان ميت أو حي " فإنه لم يقل شيء في الواقع , لأنه إما أن يكون ميتا أو حيا و لا ثالث في الكون . كذلك إذا نظرت في مسألة و لنقل أنها نكاح المتعة , فقال البعض " جائزة " و قال البعض " محرمة " و قال البعض " مستحبة " و قال البعض "الأحوط تركها" و قال البعض " الأحوط العمل بها في شروط معينة " و غير ذلك من احتمالات , فإن هذا سيؤول بالعبد إلى تحكيم هواه الخاص أو ما يساوي القول بتحكيم محض الذهن الفردي إذ بما أن لكل اجتهاد حق في الوجود و الناظر سيأخذ بنتائج الاجتهادات المجردة عن أدلتها و ظروفها أي سيأخذ الحكم الشرعي النهائي للفقيه أو المذهب , فإنه لا ترجيح بهذا الاعتبار إذ لا مُرجّح من دليل نصي أو فقيه إنسي , فيؤول الأمر إلى تحكيم الرأي الشخصي أو ما يسميه العامة من أرباب الغفلة " استفت قلبك " مع تحريف قبيح لهذه الكلمة النبوية العالية و نزعها من سياقها الوجودي , أي مع عدم الالتفات إلى حقيقة الرجل الذي وجه النبي عليه السلام له هذه المقولة و أن النبي كان قد انكشف له قلبه و حاله فرأي أن قلبه بالسلامة التي يستطيع أن يستفتيه به و إن أفتاه المفتون , فاين هذا من هؤلاء . أو أن يقال أن لكل إنسان أن يجتهد في كل مسألة يمر بها و يحتاج إليها , و هذا ما لا يتيسر للغالبية العظمى من الناس بل و لا لأحد منهم تقريبا , إذ ينقضي العمر دون دراسة عُشر الشريعة بكل مصادرها و أصولها و تفاصيلها و مناظرات أهلها في كل مسألة من المسائل بالتفصيل , فلو سلمنا تنزلا بأن ذلك يتيسر لقلة قليلة جدا من المصطفين الأخيار , فإنه لا يمكن بل يستحيل أن يقوم بعشر معشاره الغالبية العظمى من المسلمين . فإذن نحن بين ثلاثة احتمالات- كأصل للغالبية العظمى : إما أنه يجب على الإنسان الأخذ بمذهب فقهي واحد , و إما أن يأخذ من أي مذهب , و إما أن يجتهد رأيه في كل مسألة . إن قلنا بالثاني فهي الزندقة , و إن قلنا بالثالث فهو المحال , فيبقى الأول و هو الذي سارت عليه الأمة من لدن السلف الصالح و الطالح إلى يومنا هذا , و لذلك عدد أرباب المذاهب المعتمدة المعمول بها المخدومة لا يزيد على العشرة , و عدد أرباب الاجتهاد المطلق

لا يزيد على الألف على مر القرون – بل دون ذلك بكثير . هذا مع عدم النظر إلى قضية البركة و التأييد الإلهي و الفتوحات و الإسناد الظاهري و الباطني و غير ذلك من أركان الشريعة بل الدين كله , إذ إذا نظرنا إلى هذه الأركان كان احتمال اختلاق مذهب جديد بالكلية هو في أدنى الأحوال جرأة و في أعلاها كفر و زندقة و في أوسطها سخف و رقاعة . على من يريد أن يحلم باختلاق مذهب فقهي جديد أن يوفي من سبقه حقهم , فليدرس كل ما سبقه أو معظمه ثم ليرى إن كان عنده غير ما جاؤوا به و فتح الله به عليهم . فإن من لا يطلع على ثمار السابقين , سيتوهم أنه من المبدعين , و إنما هو من المبتدعين . المجدد من لا جديد عنده لأنه أحاط بالقديم فعلم أن اختلاق الجديد – من حيث المعنى- مستحيل . و ما رأينا عند أهل الرقاعة إلا كل ممجوج يناسب أشباه يأجوج و مأجوج . " يجدد لها أمر دينها " و ليس يخترع لها دينا أخر . استخراج معاني علوم السابقين هو " إبداع " من حيث الصورة , و لكنه " تقليد " من حيث الحقيقة . و قد يتوهم عباد الصور و المظاهر أنهم قد ابدعوا حين استخرجوا معنى لم يكن ظاهرا من قبل- توهما أو تحقيقا – و لكن الواقع أن المعنى كان كامنا " بالقوة " فأخرجوه " بالفعل " . صواع الملك ليس من ابداع أخو يوسف , بل كان قبل أن يقترب حتى من مصر . فتأمل هذا المعنى فإنه عزيز و شديد الأهمية في هذا الزمان تحديدا .

الشريعة ليست " قانون " . القانون مصنوع باعتبارات دنيوية بحتة , و صياغته ذهنية . بينما الشريعة وجهها الأصلي نحو الأرض و لكن وجهها الجوهري نحو السماء و العرش و ما وراء ذلك , و صياغتها عقلية روحية مؤدية بروح القدس و التوفيق الإلهي و عنايته . فالمصلحة التي تطلبها الشريعة و المنفعة التي تسعى لها ليست عين تلك المصلحة و المنفعة التي يبحث عنها القانون . و من التحريفات الشديدة في هذا الزمان أن يقرأ أحدهم كلمة " منفعة " و " ينفع الناس " في القرءان و السنة و كتب الفقهاء و كأنه يقرأ لأرباب المدرسة البراغماتية الغربية . و كأنهم لم يطلعوا على قوله تعالى " يوم لا ينفع مال و لا بنون . إلا من أتى الله بقلب سليم " و يعتبر ما هو المعيار الجوهري للمنفعة و تعريفها في القرءان و بالتالي في كل فروع العلوم النبوية و الاسلامية . نسبة المنفعة البراغماتية للمنفعة القرءانية كنسبة أصابع القدمين للجسم كله . القانون اختزالي , الشرع كلي . القانون بدن , الشرع روح و نفس و بدن . القانون حس , و الشرع عقل و خيال و حس .

كل مذهب فقهي هو بناء متكامل , هو عالم متناسق متناغم . فدراسة كل مذهب ينبغي أن تتم – بادئ ذي بدء- على انفراد و توجه كامل له , ثم السير به و اتباعه . و بعد أن يرسخ الإنسان في مذهب ما , و يأخذ بأصوله و فروعه , يستطيع أن ينتقل إلى دراسة مذهب آخر على نفس النسق , فيأخذ بالأصول و الفروع , و يرى الفروق بينهما . ثم ينتق إلى الثالث و هكذا . الخلط العشوائي بين المذاهب في الدراسة أو الممارسة لا يفيد علما و لا رسوخا في الفقه .

فالشريعة هي الإسلام بهذا الاعتبار , و للإسلام معاني كثيرة في القرءان ترتبط كلها ببعضها البعض برباط الطبقية كما هو الحال في بقية المعاني . و في حديث جبريل , تم أخذ الإسلام بمعناه الشرعي العملي , و تحديدا في شق الثوابت من الشريعة أي الشعائر الخمس و بالأخص ما كان منها متعلقا بالعلاقة الطولية العمودية بين العبد و الرب . بينما الشق الآخر هو المتغيرات و بالأخص ما كان منها متعلقا بالعلاقة الأفقية بين العبد و العبد. و لا يصح إطلاق لفظ " المتغيرات " على كل شق المعاملات من الشريعة , لأن بعض فقرات المعاملات بل أكثرها هو أيضا من الثوابت , فالربا حرام و هو من فروع فرع المعاملات . و كذلك لا يصح إطلاق لفظ "العبد و العبد" على العلاقة التي تنظمها المعاملات , لأن العبد المسلم يتعامل مع العباد – أي كل عوالم الخلق- بالله و على أنها مظاهر الله تعالى , كما جاء في الحديث القدسي " مرضت فلم تعدني " و "جعت فلم تطعمني". و كذلك التقسيم إلى عبادات و معاملات ليس دقيقا على إطلاقه , إذ العبادات هي معاملات مع الله و أيضا مع الخلق فإن للعبادات آثار كونية و نورانية تنبسط على الخلق بسببها و منه قال بعض الفقهاء أن ترك الصلاة ظلم للناس بسبب حرمانهم من هذا النور المنبسط عليهم بسببها , و كذلك المعاملات هي أيضا عبادات يراد بها وجه الله و هي كالشعائر التي تتم بتنظيم إلهي و في حدود الشرع الرباني . فالحاصل أن هذه التقسيمات لها قيمتها المهمة جدا و لكنها ليست دقيقة كل الدقة حين تنظر في جوهر الأمور . إلا أنها مع ذلك مفيدة و معتبرة و عليها سار الناس و عليها نسير إن شاء الله . و وجه هذا التقسيم أنه أغلبي , أي العبادات ما كان الغالب فيها توجه العبد نحو ربه , و هي ثابتة من حيث طريقتها - حسب المذهب – في جميع أهل المذهب من المشرق إلى المغرب , بينما أسواق أهل المشرق ليست كأسواق أهل المغرب و لا البضائع هي البضائع بالرغم من وجود المشتركات و الروح العامة الجامعة بحكم الإسلام . و المعاملات ما كان الغالب فيها توجه العبد نحو العبد بربه و هي قابلة لمساحة أوسع في التغيير بحكم تغير أحوال العباد و ظروفهم و أقاليمهم و زمانهم و إن توفر فيها عنصر الثبات , فمثلا شروط النكاح ثابتة و لكن خطبة النكاح و كيفية اختيار العروس و كيفية العرس و نحو ذلك من أمور تختلف اختلافا كبيرا في الدولة الواحدة فضلا عن مشرق العالم الإسلامي و مغربه و ما بين ذلك. و حتى العبادات حين تتأملها تجد أن فيها مساحة للتغير , فالركوع ثابت و لكن الأقوال في الركوع متغيرة و فيها مساحة للاختيار الشخصي .
فالشريعة ثوابت و متغيرات في آن واحد , و في كل ثابت متغيرات و في كل متغير ثوابت . المذاهب الفقهية تعمل على تثبيت المتغيرات و الاختيار من بين الاحتمالات و إبراز الاحتمال المختار حتى يثمر و يخرج كل ما فيه بحكم التركيز في العمل به . فإنما تخرج حقائق العمل حين يداوم عليه المرء و يرسخ فيه . الشريعة كالحديقة , و المذاهب كالأشجار , و حين تأكل من شجرة واحدة لمدة طويلة ستتمكن من إدراك خصائص هذه الشجرة بكمال و تذوق حي عميق , و أما لو أكلت من هنا و هناك فإنك لن تدرك بعمق لا الذي هنا و لا الذي هناك .

يقول البعض أن ثمرة البحث الفقهي هي الحكم الشرعي . و هذا وصف شديد الاختزال و إن كان صحيحا باعتبار ما . فإن البحث الفقهي هو في حد ذاته ثمرة , نفس التفكير ثمرة , نفس الإرادة لمعرفة حكم الله و ما يرضيه و يقرب إليه ثمرة , ثم الحكم الشرعي له حيثية عملية و هي ما يعرف بالحكم الشرعي بين الناس أي كالوجوب و الكراهة , و له حيثية علمية و هي ما يعرف بالتأويل الصوفي و هذا علم الخاصة و أبرز أمثلته ما قام به الشيخ الأكبر قدس الله سره في الفتوحات حين قام بتأويل مسائل الشريعة المتعلقة بالطهارة و الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج . و العلم أعلى من العمل . و لذلك قال أهل العلم – كما نقله عنهم مولانا ابن عبد البر رضي الله عنه في كتابه العظيم " جامع بيان العلم و فضله " – أن الكلام في العلم أفضل من الأعمال و هو بمنزلة التلاوة و الذكر إن صحت النية و أراد به وجه الله و تبيان حقيقة المعاني . الشريعة بحر في ظاهرها و بحار في بواطنها . و إن كان من الممكن حصر بحرها الظاهري في مسائل , فإن بحرها الباطني لا ينفد . الغاية من كل شق المعاملات هي البقاء بسكينة . و الغاية من كل شق العبادات هي ذكر الله . فبعد البقاء بسكينة و ذكر الله لا يبقى للكمل إلا الكلام في العلم و حقائق المعاني . و لذلك كان الكلام في العلم أفضل من الأعمال , بحكم أن الغاية أفضل من الوسيلة , فإن الغاية من كل الأعمال الشرعية هي تفريغ الناس للتأمل في المعاني العلمية و العقلية و الباطنية و الروحية . و بعد ذلك سيتخلل هذا التأمل عين الأعمال , فتصبح أعمال الإنسان هي في عينها تأمل و حضور , فتكون حياته " نور على نور " .

...

أما المستوى الثاني للدين – كما ورد في حديث جبريل عليه السلام – فهو الإيمان . و الإيمان على درجتين , درجة العامة و درجة الخاصة . و درجة الخاصة هي درجة العامة و زيادة , و ليست – كما يتوهم البعض – مفارقة بالكلية و مغايرة لدرجة العامة . العامة و هي الأدنى هي ما عُرف باسم " العقيدة " . و الخاصة و هي الأعلى هي ما عرف باسم " المعرفة " أو "العرفان" . و في كل القضايا , يوجد قول عقدي و قول عرفاني , أو أكثر من قول بحكم تعدد زاويات و مستويات كل قضية و ذلك بحكم طبيعة الوجود ذاته فإن لله " الأسماء الحسنى " و ليس الاسم الحسن . ففي رأس كل مسائل الإيمان , أي الإيمان بالله تعالى , إذا نظرنا في قضية " لماذا يوجد طبقات في الكون " و عوالم متعددة بعضها أوسع من بعض و بعضها فوق بعض ؟ جواب العقيدة سيستند إلى المشيئة الإلهية , فالله شاء و انتهى الأمر . بينما جواب المعرفة سيستند إلى الذات الإلهية, فأسماء الله الحسنى متعددة – لا أقل من حيث صورة الاسماء و الحقائق النابعة من كل اسم فأين العفو من المنتقم – و بعض الأسماء أوسع من بعض , فالرحمن أوسع من الرحيم و إن كان كلاهما من أسماء الجمال و اللطف و الرحمة . و مثلا في قضية " الواحد " و تفسير الواحدية , فإن جواب العقيدة يقول أن الله واحد و كفى . بينما جواب المعرفة ينظر في الوحدة و أقسامها فيرى أنه توجد وحدة عددية و وحدة قهارية , فالعددية متعلقة بالذات المحدودة الوجود و القهارية ما كان نفس وجودها ينفي حتى

إمكانية وجود غيرها , و هكذا . و قل مثل ذلك و أعمق و أكبر منه في كل القضايا و المسائل المتعلقة بالإيمان "بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر خيره و شره " . فمن أبرز كتب العقيدة متن الطحاوية المبارك لأبي جعفر الطحاوي رضي الله عنه , و من أبرز كتب المعرفة كتاب فصوص الحكم الشريف لمحيي الدين بن عربي قدس الله نفسه . و في متون العقيدة نفسها أسرار و أبواب يصل بها الناظر بالله إلى معالي الحقائق و أعماقها . و كلا العقيدة و المعرفة كامنة و مستمدة من القرءان الأعظم – غمرنا الله بأنواره و أسراره .

و هنا مسألة : هل العقيدة الصحيحة – بخصوص مسألة معينة منها مثلا – واحدة أو يمكن أن تتعدد ؟ مثلا , هل الإنسان مسيّر أم مخيّر أم منزلة بين المنزلتين أم مسيّر في صورة مخير أم مخير في صورة مسير ؟ هل الجواب الصحيح أي العقيدة الصحيحة يجب أن تكون جوابا واحدا من بين هذه الإجابات بالضرورة , أم أنه قد يكون لأكثر من قول وجه معتبر في الحقيقة؟ الإجابة عن هذا السؤال الخطير تحتاج إلى مقدمة . و المقدمة هي بدورها مسألة – و العلم مسائل لا تنتهي و لله الحمد : هل الغاية الأساسية من الإيمان هو الحقيقة أم المصلحة ؟ فمثلا , قد يقال أن الغاية هي المصلحة و إن تم اختزال الحقيقة , و المصلحة المقصودة هي مراعاة مستوى عامة الناس الذين إن قيلت لهم الحقيقة كاملة أم بعض جوانبها و مستوياتها قد يؤول أمرهم إلى الكفر أو الانحراف أو الابتداع أو غير ذلك من سيئات . ففي قضية أصحاب النبي عليه السلام مثلا , إن فُتح باب نقد بعض الصحابة – بحق – بالنسبة لعامة الناس قد يصل بهم شهود هذا النقد لهم إلى القول " بما أنه يجوز نقد بعضهم , فإذن يجوز نقدهم كلهم , و بما أنهم يخطؤون و هم الحلقة الأولى بعد النبي في إيصال الدين فإذن ما بني على غير معصوم فهو غير معصوم فالنتيجة أن الدين و نصوصه و أحكامه غير معصومة و بالتالي يجوز نقد الدين و بما أن الله فوق النقد فإذن الدين ليس من عند الله و إنما هو من عند البشر , و بما أننا بشر مثل أولئك فإذن يحق لنا اختراع ديننا بأنفسنا و قياسه بآرائنا " و إن كان كل فقرة من هذا الاستدلال العامي يمكن ردها بحد ذاتها , إلا أن العامي لن يتجاوز سماع الشبهة أو تصورها إلى حلها و تجاوزها خصوصا و أنها تصل به إلى حريم الإباحة . أو مثل قضية معنى الواحدية و الأحدية الإلهية , فالعامي حين يعلم أنه ما ثم إلا الله , قد يقول " بما أن كل شيء هو الله , و الله جميل و حق و نظيف , فإذن كل شيء جميل و حق و نظيف , و بالتالي لا يوجد شيء اسمه معصية و سيئة و قبح و ذنب , فلا شريعة و لا نظام مفروض و لا قيد " . و نحو ذلك من اعتبارات تؤدي إلى فساد الدنيا و الآخرة إن تمكنت في أكثر الناس و من بيدهم الحل و العقد . فمن هذه الزاوية يكون الجواب هو أولوية المصلحة الدنيوية و الأخروية لأكثر الناس . و لكن , الحق هو الحق , و لا سلطة فوق الحقيقة , فلا يمكن للمصلحة أيا كانت أن تحد الحقيقة و تفرض عليها عزلة مطلقة , و لذلك لابد أن يوجد المجال الحر كليا للحقيقة لتنبسط و تشرق في الآفاق و الأنفس . فمن هذه الزاوية الأولوية للحقيقة . و لأنه لا يمكن الأخذ بقول واحد في الأولوية بإطلاق , قام علماء الإسلام من اليوم الأول للنبي عليه السلام نزولا إلى يومنا هذا بإنزال كل أولوية منزلتها , و

إعطاء كل ذي حق حقه . فكانت العقيدة للمصلحة , و المعرفة للحقيقة . فالعقيدة هي الحقيقة بالقدر الذي يمكن لعامة الناس أن يستوعبوه و يحيوا به و ينجوا به في الآخرة , بينما المعرفة لخاصة الناس و بما يفتحه الله تعالى عليهم بحرية مطلقة عن أي اعتبار لما سوى الحق في ذاته . فالعقيدة للعامة , و المعرفة للخاصة . و من هنا التشنيع على من يخرق حجاب هيبة العقيدة في أذهان العامة حتى و إن كان يقول الحقيقة , فإنه ليس كل حقيقة تقال لكل أحد و هذا يعلمه كل أحد و يمارسه كل أحد و لكن بصور مختلفة و طبقات متباينة . من سخف أهل السذاجة من العاميين الذين اتفق لهم أن أمسكوا كتابا في الفلسفة أو اطلعوا على شيء من النقد لجانب من العقيدة أو نحو ذلك أن يبدأ بالصياح و إعلان " الحقيقة " على رؤوس الملأ ظنا منه أنه بذلك " يخدم الحقيقة " و لا تأخذه في الله لومة لائم , " و إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض , قالوا إنما نحن مصلحون . ألا إنهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون". بل إن أمثال هؤلاء هم من خير الأمثلة على أن العامة يجب أن لا يطلعوا على أكثر من حدود معينة من الأفكار الدينية العلمية النظرية , اللهم إلا إن كان للتعليم نظاما مرتبا و شيخا مرشدا يصل بالعامي إلى تخوم ساحة الخواص و يهذبه في الطريق حتى لا يتصرف على نحو ذاك الأرعن الذي يحسب أنه " اكتشف الحقيقة التي يخفيها كهنوت الدين " و ما شاكل ذلك من مقولات من فرح بشيء من الاطلاع على التاريخ الديني للغرب و راح يقيس حال الشرق به و يحسب أنه على شيء.

إلا أننا في زمان ارتفعت فيه الحجب التقليدية بين العامة و بين الزنادقة و أشباههم . و أصبح العامة يسمعون – طوعا أو كرها , تدبيرا أو اتفاقا – نقد غير المسلمين و غير العاقلين للعقيدة . و إن كان في الماضي يوجد شيء شبيه بهذه الحالة , إلا أنها تبعد بعدا شديدا عن الوضع الراهن , فلا تلفاز و لا جرائد و لا انترنت و بالتأكيد لا يوجد يوتيوب و تويتر و فيسبوك يتحدث فيه كل من هب و دب بكل وسوسة و سخافة تخطر على باله الذي لم يصلحه الله . و العامي شديد الحساسية تجاه عقيدته , و هو يرى فيها الحقانية المطلقة و لا يتصور أنه يمكن أن يوجد نقد لها فضلا عن أن يوجد نقد يوهم في صورته أو فعلا له وجه حق و يدعمه "منطق سليم" . فعندما يجد العامي أن الحجة التي ألقاها الغير عليه و طعن بها في عقيدته تقبلها ذهنه و شعر بأن لها قوة , فإن سيضطرب اضطرابا شديدا لذلك . و كثير من حجج الأغيار لا يمكن حلها إلا بالمعرفة و حقائقها , و ليس العقيدة و صورها . نعم , عموم حجج الخصوم هي من الصنف الذي يمكن رده بالدفع و النقض , أو بشيء من الخطابية و العاطفة المبنية على ملاحظات عادية يدركها العامي بحسه الأولي ثم يدعم قبوله لها أنه يحب عقيدته و يريد السلامة في دنياه و آخرته . و لكن إن برزت إحدى تلك الحجج التي لا يمكن حلها إلا بكشف حقيقة في المعتاد لا يذكرها أهل المعرفة للعامة و على الملأ فيجب جينها على العالم أن يكشفها و لكن ما يكون , فإن معرفة حقيقة عالية أولى من إنكار عقيدة صحيحة تفتح الباب على جهنم الكفر و المروق من الدين و العياذ بالله .

لنضرب مثلا بقضيتين . الأولى , قال النبي عليه السلام أنه "أشد الناس بلاء الأنبياء " و قال " ما أوذي نبي مثل ما أوذيت " , و هنا يأتي الخصم السطحي فيقول : فهذا يقتضي أن النبي قد وقع له أشد أذى على الإطلاق من بين كل الأنبياء و كل الناس لأن بلاء الناس دون بلاء الأنبياء , و من المعلوم أن أشد ما لاقاه النبي محمد هو كسر رباعيته و شيء من الأذى في غزة أحد أو شيء من الخنق و إلقاء الأمعاء عليه في مكة قبل الهجرة و هذا بالتأكيد لا يوازي حتى ما لاقاه بلال بن رباح فضلا عن أن يكون أشد من كل أذى وقع لكل إنسان من الأنبياء فمن دونهم. تأمل هذا الكلام و الذي لعله لن يسمعه أحد من العامة بل كثير من الخاصة المبتدئين إلا و يظن أنه قد بلغ الطور الأعلى في النقد "الموضوعي العلمي " و لعله يرى نفسه أهلا لتعليم البشرية عن العقل و قوته التحليلية . و لكن كل ما ذكره الخصم قائم على إغفال حقيقة واحدة , حقيقة يعرفها الجميع تقريبا و لا يحتاج أحد إلى أكثر من سماعها لفهمها في الغالب , و هي التالي : الأذى النفسي أشد على علية الناس من الأذى البدني , و الأذى النفسي يتناسب مع مقدار علو الإنسان في المرتبة و مقدار كرامته و مقامه الوجودي . مثال , الملوك و الرؤساء من الناس يمكن أن تصل بهم إلى حد من الأذية عظيم بمجرد أن تسبه في العلن أو تقوم بعمل يقلل من احترامه المعنوي , فأن تقول لملك " يا كلب " أو " يا ابن الفاجرة " أو "يا تافه" في العلن يمكن أن تصل به إلى حد أن يقتلك بل يعذبك عذابا نكرا , بينما كثير من عامة الناس يمكن أن تقول له هذه الكلمات و أشد منها ألف مرة و لا يهتز له طرف . و كلما علت مرتبة الإنسان كلما شعر بالإهانة و الأذية و يدقق فيها . فالبعض قد لا تذكر لقبه فيعتبرك من أعدائه . فالأذية بقدر الرتبة . و النبي عليه السلام هو سيد الأنبياء و أعلى الخلق و أقربهم للحق , فمقدار تأثير الأذية و الإهانة فيه أشد من تأثيرها في كل من سواه . و هذا معنى قوله عليه السلام في البلاء و الأذية . فبلال رضي الله عنه كان عبدا , و العبد يُضرب و يشتم و يهزأ به و لا يشعر بنفس الأذى المعنوي الذي يمكن أن يشعر به السيد لو فُعل به عُشر ما فُعل ببلال . فإغفال حقيقة "الأذية بقدر الرتبة" , مع النظر السطحي إلى صورة الأذى هو سبب بطلان هذا النقد . و حسبك لتعرف ان هذا النقد لا يصدر إلا من عامي ساذج أنه يعتبر السب و الشتيمة أقل من الضرب , لأنه يعتبر الكلمة أقل من الفعل البدني , و لا يبالي بما يوجه إليه من كلام , بشرط سلامة الأبدان , و هذا من خصائص العوام .

الأخرى هي التالي : كيف تكون العقيدة الإسلامية هي الوحيدة المنجية , و الله رحمن رحيم , و يوجد قبل بعثة النبي عليه السلام أمم كثيرة عاشت على دين يقول العلماء أنه باطل و شرك من قبيل الهندوس الذي هم على نفس الدين قبل بعثة النبي بقرون طويلة و بعدها كذلك , فكيف يعقل أن يكون الهندوس كلهم تقريبا على باطل قبل بعثة النبي تحديدا , ثم يقال أن الله رحيم بعباده يريد هدايتهم ؟ و الجواب التام على مثل هذا القول لا يمكن أن يكون إلا بإظهار " الوحدة المتعالية للأديان " حسب تسمية الشيخ عيسى فريثجوف شوون – رضي الله عنه . و لكن إظهار هذه الحقيقة التي لا تُقال لعامة الناس في الوضع الاعتيادي يمكن أن يؤول بالبعض إلى القول بأنه طالما أنه يوجد أديان حق

غير الإسلام فإذن لنرتد و نذهب إلى تلك الأديان , و هذا من سوء الفهم و قصور النظر . فإنه على فرض صحة فهم العامي للنظرية , فإنه لا يوجد مرجح لدين على دين من حيث الصورة – في بادئ الرأي – و بالتالي لا يوجد سبب يدعوه إلى أن يترك الإسلام إلى غيره , إذ لا تغيير إلا لسبب مرجح , و اعتبار كل صور الأديان المعتبرة تجليات لحقيقة واحدة في عالم الكثرة يعني أنه على كل إنسان أن يتمسك بدينه و إن عرف و عاش دينا بالتمام فكأنه عاش حقيقة كل الأديان . فحتى على فرض صحة ما يمكن أن يفهمه العامي من هذه النظرية , فإن اللازم عنها هو العكس تماما مما قد يتوهمه , أو في أقل تقدير لا يلزم عن النظرية ما ذكره . و هكذا تأتي الخطورة إما من عدم فهم النظرية أو من تفريع لوازم لا تلزم عنها و رفض ما يلزم فعلا عنها . إلا أنه لرد الباطل نحتاج إلى الحق , و الحق أحق أن يُتبع .
فالحاصل أن الأصل هو العقيدة للعامة , و المعرفة للخاصة , فإن وقع للعامة ما يوجب كشف حقيقة لحفظ عقيدة وجب على الخاصة كشفها بالقدر اللازم لدفع العدوان عن العقيدة . و الله الحافظ لا إله غيره .

...

أما المستوى الثالث للدين فهو الإحسان و هو بتعريف النبي عليه السلام " أن تعبد الله كأنك تراه , فإن لم تكن تراه فإنه يراك". و كما هو ظاهر في كلام النبي عليه السلام , فإن عناصر الإحسان تقوم على عشرة أركان : اسم الله , أنت , العبادة , الرؤية, حضرة الشهود وحضرة الخيال , مفهوم الوجوب و مفهوم الإمكان , العلم المجرد , الحسن .
أما الاسم الأعظم لله تعالى , فالنبي عليه السلام لم يقل " أن تعبد الرحمن " أو " أن تعبد العظيم " أو أي اسم آخر , ثم إنه لم يقل " أن تعبده " بذكر ضمير الهوية المتعالية " هو " , فجعل العبودية متعلقة باسم " الله " , و هو الحضرة الجامعة لكل الأسماء الحسنى , مع كونها حضرة تنزل في الدرجة الوجودية عن حضرة الهوية المتعالية " هو " , فأولا " هو " ثم "الله أحد". و ذلك لأن العبودية هي تعلق القابل بالفاعل , و استمداد الأدنى من الأعلى , و رجوع الفرع المتوهم إلى الأصل الثابت. و الإنسان عبد الله و خليفته , فهو قابل للظهور بمظهر كل الأسماء الحسنى , فالإنسان ليس رحيما فقط , و لكنه قاهر, الإنسان ليس عفوا فقط , و لكنه منتقم , و الكامل من ظهر بالصورة الجمال و الجلال , و أخلص وجهه لأسماء الكمال . و لذلك لا تجد دينا أو طريقة في الحياة كائنا ما كانت , إلا و هي تبيح لنفسها أو لغيرها أو تعمل بمقتضى أسماء القهر و الجلال و تستمد منها , مهما كانت دعواها أو أفعالها متعلقة بأسماء الرحمة و المحبة و اللطف . و لا ننسى أن الذين يدعون أن دينهم قائم على المحبة و السلام فقط – و يغالون بالتنطع في ذلك – هم أيضا الذين يعتقدون بجهنم كمصير لأعدائهم , فضلا عما أباحوه لأنفسهم في الدنيا من عنف و قهر لفظي أو فعلي أو ضمني . فلا يخلو الإنسان من أن يظهر عليه أثر رحمت الله وقهر الله , و صدق الله العظيم . فالإحسان أن تكون مظهرا كاملا لكل الأسماء الحسنى , الجمالية و الجلالية و الكمالية . "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله " .

أما أنت , فالنبي عليه السلام قال " أن تعبد " فوجه الكلام لك , للمفرد , و لم يقل " أن تعبدوا " أو " أن يُعبد " بالبناء للمجهول, أو أي صيغة أخرى , و معلوم أن اختلاف صيغ التعبير هو لاختلاف مراتب الحقيقة المراد التعبير عنها . فالإحسان أن تكون من الذين يسميهم العرفاء " الأفراد " و هم من اسمهم , و أشار إلى حقيقة معناهم مولانا رسول الله صلى الله عليه و أله و سلم حين قال " سبق المفردون " و هم " المستهترون بذكر الله " . الفرد من لا يرى إلى الأحد , و لا يسمع إلى الصمد, و لا يتوجه إلا إلى الذي لم يلد و لم يولد , و لا يشعر إلا بالذي لم يكن له كفوا أحد . و الفرد يستمد مباشرة من الله , و يأخذ عين الشريعة من مصدرها الأعلى و إن أخذها بالصورة من الرسول عليه السلام , كما هو حال شيخنا الأكبر ابن عربي سلام الله عليه . الفرد يقف تحت الله , و يسجد عند أركان عرش الله . فهو لا يبالي من حيث حال عبوديته بما هو حال الجماعة و الأمم و الأزمنة , فعبوديته لله قائمه بالله المتعالي , و بغض النظر عن حال أعيان التجلي , فهو مع الله و به كائنا ما كان الوضع الخارجي و الظرفي . " أن تعبد " لا أن تنظر ماذا يفعل غيرك لتعبد , و لكن " أن تعبد " أنت .

أما العبادة , فهي إقرار بالحد و رضا به , و هي قبول و استمداد , و هي ظهور و إرسال . العبد حد , و الإله من لا حد له و لا يرضا بالحد , و لذلك قال سبحانه " و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض " و ذلك لأن الأمر بالنسبة للكائن لا يخلو من أمرين , إما أن يكون محدودا في ذاته و يرى غيره من الكائنات منسوبا لغيره و تابعا له , و إما أن يكون بعكس ذلك مطلقا و الكل منسوب إليه , فإن كان محدودا قاصرا في سلطانه فهو العبد , و إن كان بعكس ذلك فهو الإله , و الإله من حيث هو إله لا يمكن أن تسمح له طبيعته الذاتية بأن يوجد ما هو فوقه في المرتبة , أو أن ينتسب إلى غيره باستقلال عنه أي كائن , و إلا فهو عبد , إذ وجود ما فوقه دليل أنه ليس مطلق الذات بالذات , بالتالي ليس الإله , و بانتساب غيره إلى غيره دليل أنه ليس القيوم المطلق و المد المطلق لكل شيء , بالتالي ليس الإله . فإذن العبد هو عكس الإله , أي هو المحدود المقر بحده , المنتسب إلى غيره و المستمد منه . فعبد الله هو من كان كذلك مع الله تعالى , إذ هو كذلك معه سبحانه سواء عقل أم غفل . فأولا طور الإقرار بالعبودية و هو الإسلام . ثم يأتي الإسلام بقبول العطايا و المواهب الإلهية بطريق الوهب أو الاستمداد منه بالدعاء بلسان الحال و المقال و الأفعال و هو طريق الكسب " قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم " . ثم يأتي أخيرا طور الظهور بهذه العطايا عفوا و تلقائيا و هو شأن عموم الخلق , أو أن يرسله ربه لإظهار أمر ما و هو الإرسال المذكور أعلاه في التعريف بالعبادة .

أما حضرة الخيال و الشهود , فقول النبي عليه السلام " كأنك تراه " عن العبد , و قوله " فإنه يراك " عن الإله . "كأنك" فيها إشارة إلى معنيين , الخيال و الشهود . و لاحظ أنه في حق العبد قال "كأنه" و لكن في حق الإله قال "فإنه" . فما معنى "كأنك"؟ قلنا أنها تحتمل معنى الشهود و تحتمل معنى الخيال . فحرف الكاف من "كأنك" يحتمل التشبيه , كقول الله تعالى عن المنافقين " كأنهم خشب

مسندة " أو " كأنهم يساقون إلى الموت " . و لكن قول النبي عليه السلام بعدها " فإن لم تكن تراه , فإنه يراك " أي قوله " فإن لم تكن تراه " يتضمن أن الفقرة الأولى عبارة عن كونك تراه سبحانه . "فإن لم تكن تراه " و لاحظ أنه قال "إن" المشككة و ليس "إذا" الجازمة بما بعدها , فقد تكون ممن يراه و قد تكون ممن لا يراه . فجاء النبي عليه السلام بكلمة تحتمل التشبيه و التنزيه , فإن حرف التشبيه "كأنك" يقتضي أيضا أنه سبحانه منزه عن الرؤية , و أقصا ما للعبد أن يتخيل أنه يراه فيعبده على ذلك , أو يضع نفسه في موقف الواقف بين يدي ربه سبحانه فإن الواقع هو كذلك " الله في قبلة المصلي " , فالقضية معقدة ككل حقيقة كاملة , و لها مستويات , و أشار صاحب جوامع الكلم عليه السلام إلى كل المستويات بعبارة واحدة . فالعبادة تكون على قدم التنزيه و التشبيه , و العبد يتنقل بين هذين القطبين . و التشبيه هنا هو حضرة الخيال . و التشبيه و خياله دائما محدود , و تحديدا بسبب عدم انفكاك التخيل عن التحديد , و تضمن التحديد لنفي الإطلاق , و نفي الإطلاق على نفي الوحدة المتعالية , لهذا جاء الرفض التام – المبالغ فيه أحيانا – للتشبيه . و هذا الرفض مبرر تماما , اللهم إلا في حق من يعقل أنه في حالة تشبيه مع عدم الكفر بالتنزيه . كالذي يرى الله تعالى في المنام , فإنه يستيقظ و يقول رأيت الله في المنام , و هذا لا يرده عالم بالحقائق , كما قال النبي عليه السلام " رأيت ربي في أحسن صورة " أو " في صورة شاب أمرد " أو نحو ذلك مما يذهب به من لا يعقل المقصود مذاهب شتى و يدخل في الجدل المذموم , و هذه الأحاديث و غيرها مما روي في الميراث الشريف , بل مما ورد في القرءان أيضا مثله و لكن على مستوى آخر , فالقرءان حين يقول "غضب الله عليهم" أو "رضي الله عنهم" ايضا يتكلم بلسان التشبيه , فأي فرق حقيقي بين الحد في صورة أو الحد في المشاعر و الحالات النفسانية كالتي للناس من حيثية ما و لذلك يعقل الناس معنى الغضب و الرضا و إلا لما خاطبهم به سبحانه . الفرق هو أن الموحد يدرك التنزيه في عين التشبيه , و ينزل من سماء التنزيه إلى أرض التشبيه ثم يعرج من أرض التشبيه إلى سماء التنزيه بدون أن يجد أي كفر أو شرك في قلبه . "كأنك" فيها رؤيته في مشاهد الكون و القيامة و الآخرة , و التوجه إليه في لحظتها بصور هذه المشاهد . و العالم لا يجتر هذه الصور و يحد قلبه عندها , بل الأصل هو التنزيه و الاستثناء هو التشبيه , فإن سنح خاطر التشبيه أو تجلى الحق في صورة معينة له أو مشهد ما كمشهد العرش فإنه يثبت و يمكث و لا يولي مدبرا , بل يقف عند حدود ما يظهر له و يتوجه لله بلسان التشبيه الذي كلمه به في حينه , ثم بعد الصحو يعبر هذه الصور بالتأويل فيستفيد نورا إضافيا على نوره الأول الحضوري . ثم يقول عليه السلام " فإن لم تكن تراه " لا تنزيها و لا تشبيها , لاحتجابك عن سماء التنزيه , و لخوفك و اتباعك للعقيدة العامة التي تحول بينك و بين أرض التشبيه , فيوجد مقام ثالث لك و هو " فإنه يراك " أي فاعلم أنه يراك و اعبده بهذا العلم . و من الواضح هنا أن العبد لم يعلم أن الله يراه بحكم شهوده هو , فإنه له شهد ذلك لكان من أهل الصلة المباشرة بالله تعالى , و الكلام هنا عن الضعيف عن هذه المرتبة , و لذلك احتاج إلى الواسطة , و الواسطة هي كلام النبي صلى الله عليه و اله و سلم , فالنبي هو الذي يقول له " فإنه يراك " , فإنك إن كنت ترى

الله فالله هو وليك مباشرة , فهذه هي المرتبة الأولى العليا , و أما إن كنت دون هذه المرتبة فإنك ستدخل في مرتبة الحجاب , و "الحجاب الأعظم" بلسان سيدي ابن مشيش رضي الله عنه هو مولانا رسول الله صلى الله عليه و اله سلم , و لذلك كان كلام النبي و هو صورة روحه الشريفة , هو الواسطة التي تصلك بالحضرة الإلهية العلية , و بقوة كلام النبي تدخل إلى الحضرة الإلهية " فإنه يراك " . و ببركة صحبة النبي عليه السلام في السفر المعنوي ستنال مقام – على التحقيق – أعلى من المقام الأول – بهذا الاعتبار الخاص- و ذلك لأن المقام الأول " كأنك تراه " العبد موجود , فأنت الفاعل للرؤية تنزيها أو تشبيها , و موضوع الرؤية هو الله تعالى , فهو مرآتك لنفسك , و لكن في مقام "فإنه يراك" العبد معدوم الفاعلية , بل الله هو الرائي و العبد موضوع الرؤية , فأنت مرآته لنفسه , و إنما خلق الكون ليكون مرآة نفسه كما بينه الشيخ الأكبر في بداية الفص الآدمي. فلما دخلت في شفاعة النبي عليه السلام , نلت بركة " الفقر فخري " و هو الفناء الذاتي للعبد و الاسلام المطلق لله تعالى , فتقف بين يديه و أنت غير واقف , و تعبده و أنت لا تراه – أي لا تحده بذاتك إذ الرؤية حد الرائي للمرئي – و لكن هو يراك- أي يحيط بك بذاته . فإما أن تراه بلا عين و هو التنزيه أو تراه بعين و هو التشبيه " كأنك " , و إما أن لا تراه بل تشهد في عمق السر أنه يراك و هو الوقوف على قدم الفقر بشفاعة مولانا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم , و هذه مراتب العبادة الثلاثة . التنزيه و التشبيه و الفناء . " كأنك تراه " تراه بك , " فإنه يراك " ترى نفسك به . فمن رآه بنفسه شهده في نفسه فتعظم نفسه في نفسه , فليحذر فالموقف جلل , و من رأى نفسه به , شهد أن نفسه لا شيء في قبال العظمة الإلهية فعاش فقيرا و مات فقيرا و يُبعث يوم القيامة مع الفقراء و سيد الفقراء عليهم السلام هو سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم صاحب شعار " الفقر فخري " . العبادة طريق إلى تعظيم النفس بالله , و طريق إلى تحقير النفس بالله . العبادة كل ما كان بالله. و لذلك تجد في المؤمن الكامل صفة تحقير النفس "أذلة على المؤمنين" و صفة تعظيم النفس "أعزة على الكافرين" و في كلا الحالين يكون دائما من الذي " يجاهدون في سبيل الله " . بالتحقير ينال مقام " عبد الله " و بالتعظيم ينال مقام "خليفة الله" . و الإنسان الكامل هو " عبد الله و رسوله " . و كل خليفة رسول و كل رسول خليفة , و إنما هو وصف لشيء واحد من زوايا و باعتبارات متعددة . و الله الهادي .
أما مفهوم الوجوب و الإمكان , فإن النبي عليه السلام قال " أن تعبد الله كأنك " فوضع احتمالا , ثم في حال عدم توفره قال "فإن لم تكن " فوضع احتمالا آخرا . مما يدل أن مقام الإحسان ليس أمرا واجب بالذات لكل محسن من حيث هو , و إنما من حيث أحد درجاته , و على ذلك تكون درجة الإحسان داخلة تحت مفهوم الإمكان الوجودي , و حيث أنه لا يمكن أن يُعقل عقلا كاملا طرف من المفاهيم إلا بالطرف الآخر المقابل له و ما بينهما , فإن هذا يقتضي معرفة الوجوب و الاستحالة في شأن الإحسان . فالإمكان متعلق بدرجات الإحسان , و الوجوب لا يمكن أن يوجد في شأن العباد , لأن العبد فقر و حد , و الوجوب ثبوت و حتم , فالوجوب منافي للعبودية , و لذلك كانت " ما شاء الله " شعار العبودية , الوجوب شأن الواجب سبحانه و تعالى لا غير , و كل ما لزم بالضرورة من ذاته الحق

لا إله إلا هو , و اللازم تابع و دون في الرتبة و إن ثبت في عين حقيقة الوجود , فالرتبة المتدنية لا تعني بالضرورة تأخر وجود ذي الرتبة الأدنى عن ذي الرتبة الأعلى , أي التأخر بمعنى تعاقب الوجود بعد عدمه , و ذلك أيضا إذ لا عدم . أما الاستحالة في الإحسان , فيستحيل أن يعبد أي عبد الحق تعالى حق العبادة , و ذلك لأنه لا يمكن لعبد منفرد كائنا ما كان أن يستهلك كل تجليات الحق في ذاته و يحيط بها بنفسه , فكثرة عباد الحق – بمقتضى محض الوجود و بطبقاته – هي أمر ثابت , و الكثرة تقتضي أنه لا يمكن لفرد من أفرادها أن يكون هو عبد الله الوحيد , هذا بحسب محض تعريف " الكثرة " , و التعريف السليم كاشف عن حقيقة صاحب التعريف أو خصائصه الذاتية و شيء من العرضية أحيانا . و على ذلك , يستحيل على العبد أن ينفرد بالله تعالى في عبادته فلا يكون غيره أي يكون جامع لكل تجليات الحق المطلق , أما تجليات الله في هذا العالم و هذا الخلق فإنه يمكن أن يجمعها مخلوق كما هو حال المخلوق الأول و وسيلة الفيض فإنه جامع في قلبه أي حقيقته كل تجليات الحق الظاهرة في هذا الخلق و من ثم يفيضها على تفاصيل المخلوقات فيه , و هذا لا ينفي وجود وجه مخصوص لكل مخلوق يتوجه به مباشرة إلى ربه كنقاط الدائرة و صلتها بمركزها. فتجليات الحق في هذا العالم و هذه الدورة من الخلق ليست إلا دون القطرة من بحار الوجود الإلهي المتعالي . فإذن , يستحيل على العبد أن يكون من المحسنين بإطلاق , و يمكن للعبد أن يكون محسنا في عبادة الله , و لا يجب للعبد من الإحسان مقدار ذرة إلا بإفاضة المحسن المتعالي عليه ذلك الإحسان , فإحسانك معه ظل إحسانه إليك .

أما العلم المجرد , فإن الحق تعالى هو الفاعل المطلق لكل شيء , و هو الظاهر في أعيان صور الموجودات و المخلوقات لا غير , " و الله خلقكم و ما تعملون " , ثم إنه المتعالي على كل شيء , و هو الأحد في نفسه و الواحد في أسمائه , و لأسمائه خزائن رحمه و خزائن قهر , و حيث أن الفياض مطلق فإن التمييز يكون من العبد القابل , و التمييز بالدعاء بلسان الحال و المقال و الأفعال , " قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم " , فمن سأله من فيض رحمته كان مرحوما بإذن الله , و من تولى و كفر فقد ظلم نفسه باستنزال قهر الله . هذا هو العلم المجرد العالي الجامع لمبادئ الفقه و النجاة و الخلاص في الدارين إن شاء الله . و كما نرى في حديث مولانا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فإنه قال " أن تعبد الله " فأثبت الصلة الذاتية المباشرة بين العبد و الله , و للعبد وجه مخصوص بينه و بين الله بلا واسطة , و وجوه كثيرة من الوسائط و الحق تعالى هو الظاهر في عين الوسائط , فالعبادة تكون مباشرة و بواسطة , فمن الناس من شرّق فقال بالمباشرة حصرا , و من الناس من غرّب و قال بالواسطة حصرا , و أما أهل الوحدة المتعالية المتجلية , أهل التوحيد الحق , فإن كونهم في مقام نور " لا شرقية و لا غربية" فهذا يعني أنهم يسبحون في بحار " لله المشرق و المغرب " , فالتعالي عن الأضداد يؤدي إلى الجمع بينها و ليس نفيها و رفضها كما يفعل أهل الإلحاد و السفه , الوعي بالتعالي و التجلي هذا هو عين الفقه . و لكن الأولوية المطلقة هي لمقام المباشرة , كما أنه للتعالي , كما أنه للأحدية , كما أنه للرحمة – هكذا هي الطريقة العلية . فمن لا يرسخ في مقام

الأحدية و التعالي و الرحمة , كيف يُعقل أن يحسن في مقام الواحدية و التجلي و القهر . و لهذا جعل النبي عليه السلام الإحسان هو "أن تعبد الله" أنت تعبده هو مباشرة , و لم يذكر في الإحسان أي قيد على صورة العبادة , و لا أي قيد في الأسماء الحسنى التي تتوجه إليها بذكره الاسم الجامع الأعظم " الله " , و لا ذكر أي موجود أو مخلوق معين , و لا أظهر نبيا و لا رسولا و لا ملكا و لا كتابا , و لا ذكر أي رغبة في ثواب أو رهبة من عقاب كباعث أو محفز أو غاية للعبادة , فكل هذه الأمور – على حسنها- إلا أنها قيود تنتمي لعالم الوجوه و الوسائط , و العبد ما دام مخلوقا فوعيه ينزل من سماء المباشرة إلى أرض الواسطة ثم يعرج إليها مرة أخرى , و هو أبدا في قوس نزول أو قوس صعود , فحين ينزل للوسائط عليه أن يأخذ من الملائكة و الكتب و الرسل أي الأصول و الورثة لعلوم و أحوال الرسل , و حين يعرج لا يلتفت لشيء سوى الاسم الإلهي " و اذكر اسم ربك و تبتل إليه تبتيلا " . و من ذكر الله سخر الله له الوسائط و أرشده إليها نورها و خيرها , و من لم يذكر الله فإنما هو عباد وثن و لو كان بين يدي ابراهيم الخليل .

أما الحسن , فإنه الجمال في الصورة و الاتقان في العمل و السمو في المعنى . و كذلك حال المحسن في عبادة الله , فإن قلبه يصبح جميل الصورة في الملأ الأعلى , و لا يكون الإحسان إلا بالسير على شريعة نبي و طريقة ولي و اتقان هذا السير , و السمو بعلو مقام المتعلق به و هو الحق تعالى الأعلى العلي المتعال . و خلاصة الإحسان هو قول " لا إله إلا الله " فإنها مجامع الحسن كله . كما ورد عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه و سلم " قولوا لا إله إلا الله تفلحوا " الفلاح أن تصبح ذاتك جنة .

و الحمد لله رب العالمين .

...

(مِن علامة الاعتماد على العمل , نقصان الرجاء عند وجود الزلل)

(من) للتبعيض , أي للاعتماد على العمل علامات متعددة , و واحدة منها هي (نقصان الرجاء عن وجود الزلل) .
(الاعتماد) يقتضي وجود شيء له وجود أضعف من شيء , و لكن له صلة به , للطرف الأقوى ثبات و قدرة على إقامة الأضعف . فالاعتماد انفصال و اتصال , ضعف وجودي و قوة وجودية .
(العمل) حادث , ينتمي للكون , إذ الكون حادث و هو محل الحوادث .
فما معنى الاعتماد على العمل هنا ؟ قد يقال أن القصد سلبي , أي كأن الحكيم يقول بالتضمن : لا تعتمدوا على العمل , و إن وجدتم رجاؤكم ينقص عندما تزلّون فأنتم ممن يعتمد على عمله . فإن سألنا هذا القائل : و على ماذا نعتمد ؟ قد يقول : اعتمدوا على رحمة الله . يوجد في هذا التفسير مآخذ , و يمكن تقسيم هذا التفسير إلى قسمين , الأول هو فكرة التضمن , و الثانية هي فكرة الازدواجية بين الاعتماد على العمل أو الرحمة الإلهية . أما التضمن , فإنه غير منصوص عليه و لذلك افتراضه فيه نظر و يحتاج إلى دليل . أما الازدواجية , فإن القرءان يقول " ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون " و "يهديهم ربهم بإيمانهم " و "يسعى نورهم بين أيديهم و بأيمانهم " و " تلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون " و حسبك سورة العصر التي قصرت الفوز على من يتم أربعة أركان , و كلها متعلقة بالإنسان من حيث قيامه و إن كان الكل من الله حتما. بل إن الحقيقة العرفانية القائلة بأن الحق تعالى فيّاض على الدوام , و أن الإمداد الجمالي و الجلالي سيّار في كل مخلوق , و بالتالي أن الفرق يكون هو باستعداد و توجّه العبد للرب و إن كان نفس هذا الاستعداد و التوجّه هو من فيض إلهي , إذ كل ما في الخلق إنما هو من الحق , فوضع ازدواجية بين الاعتماد على العمل و الاعتماد على الرحمة هو وضع لأمرين في مستوى واحد عرضي و الواقع أنهما على مستوى طولي تكاملي , و هذا يشبه من يقول " هل نطيع الله أم نطيع الرسول ؟ " و كأن طاعة الرسول شيء غير ظهور لطاعة الله في مستوى لدني , أو كمن يقول " السنة قول النبي و ليس قول أهل البيت " أو " السنة قول النبي و ليس قول الصحابة " و نحو ذلك من مزدوجات تفترض التقاطع العرضي بين الطرفين و الأمر ليس كذلك عند من يعقل حقيقة كل مرتبة . فالاعتماد على العمل ليس تخليا عن الاعتماد على الرحمة أو النعمة أو البركة , بل هو صورة الاعتماد على الرحمة , فإن الله لو أراد بعبد خيرا فتح له باب الخير ليعمل به سواء كان عملا علميا أو فعليا أو قوليا . فإذن الرحمة و العمل ليسا من المتقاطعات حتى يكون الخيار بينهما هو " هذا أو ذاك " . إذ الرحمة من الحق الأعلى , و العمل من العبد الأدنى , و لا تقاطع بين الأمرين لاختلاف المقامين . ثم إن نفس عمل العبد هو بتوفيق و طاقة مستمدة من الرب إذ " لا قوة إلا بالله " , فالاعتماد على العمل هو من الخضوع لسنن الله في الخلق و التكوين التي اقتضت أن يكون للأثر سبب , أيا كانت رتبة السببية , و السبب دائما له مراتب متعددة , و ليس ظهور العمل البدني مثلا إلا مرتبة متدنية من سلسلة السببية العلوية و

السفلية . و القرءان قد ذكر ارتباط الأثر بالعمل . و لذلك كله يبدو أن هذه الازدواجية تحتاج إلى إعادة نظر .
الذي يظهر لنا هو التالي : حيث أن العمل – بالمعنى الشائع و الأولي و هو المأخوذ به في هذه الحكمة حيث أنه قرن العمل بالزلل و هو عمل بدني أو نفسي – فرع لأصل , و هذا الأصل يرجع في المحصلة إلى القلب و عقله و فقهه و طهارته , فإن الازدواجية قائمة بين العلم و العمل . و العصمة فرع المعرفة . فالزلل في العمل يأتي في الأصل من الجهل . ليس الجهل بمعنى فقدان المعلومات , فإن هذا النوع من العلم بالمعلومات الذهنية أو المعلومات القاصرة التي لا تحيط بالوجود و ترسخ في عمق ذات الإنسان بالمشاهدة و اليقين و التأمل في جذور الأمور , هذا العلم القاصر ليس علما بالمعنى التام الذي نقصده حين نضع العلاقة " علم أو عمل " من حيث الاعتماد , و لهذا يقول القرءان عن الذي اتخذ إلهه هواه " أضله الله على علم" و كذلك الذين تولوا عن ذكر الله " ذلك مبلغهم من العلم " . فليس هذا هو العلم الذي به كان " أولوا العلم " في صراط الشهادة من الله تعالى و ملائكته في أعظم شهادة على الإطلاق و هي الوحدة و القيام بالقسط . بما أن " فوق كل ذي علم عليم " فللعلم درجات , " هم درجات عند الله " , و يوجد درجة معينة بعد الوصول إليها ينضم الإنسان إلى سلك " أولوا العلم " و إن كان هؤلاء بدورهم على درجات في علمهم هذا كما أن الملائكة على مقامات في شهادتهم و علمهم " و ما منّا إلا له مقام معلوم ".
بعض الناس يعتمد في الترقي و التزكية و الإصلاح على العلم , و البعض يعتمد على العمل . و حيث أن الاعتماد على الأصل هو الأكمل و الأقرب للفلاح , و الاعتماد على الفرع يشبه الوهم و محاولة تغيير الثمرة بدون النظر في الشجرة , فإن التضمن في هذه الحكمة يمكن أن نفترضه – و إن كان يصرح الحكيم بهذا المضمون في حكم أخرى – هو يقول : لا تعتمدوا على العمل بل على العلم . و إن وجدتم رجاؤكم ينقص عند وجود الزلل , فعندها تعلمون أنكم تعتمدون على العمل و ليس على العلم .
(نقصان الرجاء) الرجاء صفه كيفية , النقصان عبارة ظاهرها الكمّية , فيكف يمكن للكمّي أن يرتبط بالكيفي ؟ الرجاء قائم على الاعتقاد الغير واقع في المرتبة التي يُراد المرجو أن يقع فيها , و لذلك هو ظن , حتى لو كان يقينا , كما أن يوسف كان بما علّمه ربه من تأويل الأحاديث على يقين بأن عاصر الخمر سينجو , و لكن الله يقول " فقال للذي ظن أنه ناج منهما " و ذلك لأن كل ما لم يقع فهو ظن , إذ هو متردد – من حيث الحاضر – بين الثبوت في مرتبة الشهود العقلي و بين الوقوع في مرتبة التحقق " قد جعلها ربي حقا " , و هذا لا يعني أن الثبوت دون الوقوع , و لا أن الوقوع دون الثبوت , كل ثابت فهو واقع في مرتبته , و كل واقع فقد كان ثابتا في مرتبة أعلى منه , حتى يصل التسلسل إلى الأعيان الثابتة في عين علم الحق تعالى الذي هو عين ذاته العليّة . الرجاء من قبيل " و ترجون من الله " و قد وعدنا بالنصر و النعمة , فهو قائم على يقين ثابت, و لكن لا يُرجى وقوع شيء إلا إن لم يكن واقعا , هذا منطقي , و قد يُرجى وقوع الواقع بالنسبة للأكابر من الأولياء الذي يشهدون تجدد

الخلق و إمدادات الحق له بالوجود و الجود و لكن هذا لا يخرق القاعدة السابقة لأن العارف هنا يشهد انعدام الخلق اللهم أن شهوده على مستوى أعمق و أخفى عن العامة . هذا فيما يتعلق بالرجاء . أما الزيادة و النقصان فيه , فإن التمثيل الكمّي كثيرا ما يُستعمل – لقربه من مستوى عقل المخاطبين عموما و لأن الخاصة سيعقلون المثل – في ضرب المثل للأمور الكيفية , من قبيل "حبة أنبتت سبع سنابل " و " من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها " و " ليزدادوا إيمانا " , فعلى فرض أن النقصان عبارة عن وصف كمّي لشيء , فإن المقصد منه هو التمثيل للوصف الكيفي , و من أبرز أمثلة ذلك العلاقة بين الأسماء الحسنى و بين أوصاف الخلق , و ذلك لأن كل صفة مُفاضة على الخلق ترجع إلى اسم للحق , فالعلم كله لله , "إنما العلم عند الله" , و لكن العلم في المخلوقين يتفاوت فيزداد و ينقص , و لكن العلم صفة كيفية في جوهره , فلا يقع تحت العدّ كما تقع الأشياء التي تغلب عليها السمة الكمّية , و إن كان لا يوجد – و يستحيل أن يوجد – مخلوق إلا و فيه صفات كيفية ما , و الكمّية البحتة عدم بحت لا وجود لها في أي مكان و أي مستوى . فزيادة كل صفة أو نقصانها يتعلق بانبساط معناها أو انقباضها . الرجاء يجمع بين العلم و التخيل و الرغبة و السعي , العلم بإمكانية وقوع الشيء و بأرجحية وقوع لسبب ما , و تخيّل هذا الوقوع , و الرغبة فيه , و السعي إليه حسب طرق السعي إليه إذ فرق بين الرجاء و التمني فالتمني رغبة بلا سعي . فالزيادة في الرجاء أو النقصان لابد أن تكون في إحدى هذه الأركان الأربعة التي يقوم عليها و بها , و تبدأ بالعلم ثم تحته التخيل ثم تحته الرغبة ثم تحتها السعي , و كل تحت يقوم بكل فوق .

(عند وجود الزلل) و الزلل مخالفة عقلية أو فعلية , فإن كانت عقلية فهي مخالفة الحقائق , و إن كانت فعلية فهي مخالفة الشرائع . العمل بالاعتبار العقلي يجب أن يرجع الاعتماد فيه على إفاضة الحق تعالى , و بالاعتبار الفعلي يجب أن يرجع الاعتماد فيه على إفاضة الحق تعالى بوسيلة العقل . فإن كان الحديث عن التفريق بين العلم و العمل , أي ما سمّيناه هنا عقل و فعل , و الجدلية بينهما , فإن قول الحكيم (الزلل) يُقصد به العمل أو الفعل أو مخالفة الشرائع . و هذا هو الاصطلاح الشائع أثناء الحديث عن العلم و العمل , و اليقين و الزلل . أي أن الزلل يرتبط هنا بالأقوال و الأفعال . و حيث أن الرجاء علم و تخيل و رغبة و سعي , فإن الزلل يقع في الركن الرابع الذي هو السعي . فعندما يعتقد المُعتقد بأن الزلل يقتضي نقصان الرجاء – و المعنى الضمني هو الرجاء برحمة الله و نعمته – فإن هذا عكس للسير الطبيعي للإفاضة , أي كونها من الأعلى للأدنى . و لذلك قال " لا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون " فاليأس موقف علمي و تخيلي يؤدي إلى قتل الرغبة و بالتالي يبطل السعي . فالزلل العملي أصله الزلل العلمي , و الزلل العلمي أصله حجب الحق تعالى لإفاضة معينة , بالتالي إن وقع الزلل فقد وقعت الفاقة و الافتقار الظاهري – إذ الفقر الجوهري قائم حتى في الفردوس بل و مقام الوسيلة المطلقة – و بما أن كل افتقار ظاهري هو دعوة من الله لعبده لأن يقبل عليه بإقبال جديد , و هو نوع من التذكير القهري للعبد بأنه عبد حتى لا يستغني بإفاضة الحق عليه فيطغى فيقع عليه القهر الأعظم , فعلى ذلك يكون وقوع الزلل من العبد

هو من عين رحمة الله . و الزلل لا يقع إلا من المؤمنين , إذ الكافر و المنافق لا يرى أن عمله " زلل " , إذ الزلل لا يكون إلا بالقياس إلى معيار شرعي – أو حقاني – مع إيمان بالشرع و الحق الذي تُقاس إليه الأشياء , فالملحد لا يعصي كما أنه لا يُطيع بالنسبة لنفسه , لأنه لا يؤمن بالشرع أصلا . فالكلام في هذه الحكمة متوجه للمؤمنين حصرا , سواء كان إيمانهم سابق على الزلل أو لاحق له . إذ بعض الناس من الضالين حين يعلم شيء عن الشريعة و الحقيقة قد يوسوس له شيطانه و يقول له : لقد زللت في حياتك كلها فأنت غير مؤهل لأن تدخل في هذه الطريقة . و لمثل هذا تأتي الحكمة . أو لمؤمن من المسلمين الذين يُعاملون الزلل على أنه لعنة بدل كونه نعمة إن عقل الإنسان و أناب إلى ربه . و لمثل هذا تأتي الحكمة . و كل من يجمع بين الإقرار بالحقيقة أو الشريعة مع وقوع المخالفة منه فقد خلط عمل صالح بآخر سيئا فعسى الله أن يتوب عليه . إنما المصيبة على من شرح بالكفر صدرا . الزلل للسالك نعمة قاهرة . " و كان أمر الله قدرا مقدورا " .

فالحكيم يقول لأهل الحقيقة : لا تعتمدوا على عمل عقولكم في إدراك الحقائق كأصل بل اعتمدوا على إفاضة ربكم و مكاشفة إلهكم . و يقول لأهل الطريقة : لا تعتمدوا على عمل نفوسكم في ذكر الله و نفي الغفلة كأصل بل اعتمدوا على عقولكم . و يقول لأهل الشريعة : لا تعتمدوا على عمل أبدانكم في حفظ الوصايا و الأحكام كأصل بل اعتمدوا على تزكية نفوسكم و حسن إرادتكم . و في كل المراتب إنما هو الله تعالى لا غير , و لكن العقل و النفس و البدن جهات تفيد إفاضته المستمرة , "و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى " و " من يطع الرسول فقد أطا ع الله " .

فالحاصل من هذا هو التالي : ليكن قلبك مخلصا في التعلق بالحق سبحانه وحده من حيث ذاته أولا و آخرا , و من حيث تجلياته ظاهرا و باطنا . و ليكن اعتمادك على عقلك و ليس على عمل نفسك و بدنك . و انظر إلى الزلل على أنه مذكر لك بإيمانك و عبوديتك و فقرك لربك . و الحمد لله .

....

(نبذة عن كتاب محتمل)

Anti - Descartes
Critique of the foundation of the modern mentality

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد رسول الله و آله الطاهرين العاقلين .

DISCOURSE ON THE METHOD OF PROPERLY CONDUCTING ONE'S REASON AND OF SEEKING THE TRUTH IN THE SCIENCES

I

Good sense is the most evenly shared thing in the world, for each of us)
thinks he is so well endowed with it that even those who are the hardest to
please in all other respects are not in the habit of wanting more than they
. have

. It is unlikely that everyone is mistaken in this

Is indicates rather that the capacity to judge correctly and to distinguish the
true from the false, which is properly what one calls common sense or
reason, is naturally equal in all men, and consequently that the diversity of
our opinions does not spring from some of us being more able to reason
than others, but only from our conducting our thoughts along different lines
.and not examining the same things

For it is not enough to have a good mind, rather the main thing is to apply it
.well

The greatest souls are capable of the greatest vices as well as of the
greatest virtues, and those who go forward only very slowly can progress
much further if they keep to the right path, than those who run and wander
(.off it

هذه النظرية هي القاعدة الكبرى التي قام عليها بناء العالم الحداثي كله . لنعيد ترتيب الأفكار التي تشكلها ثم نتأملها .

الفكرة الأساسية هي أن كل الناس لهم عقل واحد من حيث الذات , فكيف استدل على ذلك ؟ ذكر حجّتين , الأولى هي أن " كل إنسان يفكر أنه يملك الغاية القصوى من العقل بحيث أنه حتى العنيد ليس من عادته أن يطلب أكثر مما عنده منه " . الأخرى هي أنه " من غير الراجح أن يكون الجميع مخطئين بخصوص الحجّة الأولى " . فالحجّة الثانية هي فرع على الحجّة الأولى , ثم فيها فكرة إضافية و هي ما يمكن أن نطلق عليه حجّية الإجماع العالمي , و لكن في كل الأحوال الثانية ترجع إلى الأولى لأنها تأكيد لها بذكر حجّية الإجماع العالمي كتأييد و تعزيز لقيمتها على فرض ثبوت ما ذكره أصلا . ثم لما ثبت عنده بهاتين الحجّتين أن العقل واحد و مشترك بين الجميع , بدأ يفرع الفروع عليه . فقبل أن ندخل في الفروع لابد أن ننظر في الأصل , و لا فائدة من التشتت في فروع أصلها غير ثابت أو لا أقل يستحق التحقق منه . و لابد أن ننظر في الحجّة الأولى لأنها أصل للثانية . فعلى ذلك , هذه النظرية كلها قائمة على الملاحظة التي ذكرها في الحجّة الأولى , ثم لننظر في علاقة النتيجة التي ذكرها بالمقدمة التي استدل بها إذ ثبوت المقدمة لا يبرر كل نتيجة يربطها الناظر بها .

" كل واحد منّا يفكر أو يعتقد أنه ممتلئ بالحس الفكري السليم أو المنطق السليم " . كيف عرف أن " كل واحد " من بني الإنسان يعتقد ذلك فعلا في نفسه ؟ إما أنه فحص و اختبر كل بني الإنسان في كل زمان و مكان , و هذا لم يحدث قطعا إذ لا هو عرف كل من في زمانه و مكانه فضلا عمن سبقه

أو لحقه . و إما أنه فحص الأغلبية , و هذا أيضا لم يحدث و لا يمكن أن يحدث و لا هو ادعى أنه قام به , فضلا عن أن ما يثبت للأغلبية لا يدل إلا على أنه ثابت للأغلبية وليس للكل , بل إن نفس القول بأن س من الأمور ثابت للأغلبية دليل على أنه منفي عن الكل من حيث هو كل . ثم إذا نظرنا في كل الحضارات التقليدية الماضية و الحاضرة , بل حتى الحداثية منها , سنجد أن الكثير جدا من الناس يسلّمون عقولهم و اعتقاداتهم و ما ينبغي أن تكون عليه إلى من هم " أعلم " منهم , أو إلى " أهل الخبرة " , أو إلى أصحاب "الموهبة الطبيعية" أو غير ذلك , و الكثير جدا من الناس يشك في قيمة منطقه الخاص في النظر للأمور و يعتقد أن غيره عنده منطق أقوى من منطقه و أصوب و هم العامّة في كل حضارة و دولة تقريبا .

ثم إن ديكارت نفسه قد وضع شروطا خارجية عن ذات العقل حتى يوصل إلى النتائج الصادقة و الحقائق – كما يقول – فهو مع اعتباره – بلسان المقال – أن العقل جيد و واحد عند الجميع , رجع – بلسان الأفعال و الحال- إلى التمييز بين العقول و لكن ليس من حيث الذات بل من حيث التطبيقات و التوجهات , فقال مثلا أنه يجب عليه أن يسير ببطئ شديد ليتقدم , و أنه عليه أن يسير " على الصراط المستقيم " أو " الطريق الصحيح " , و هو المنهاج و الرؤية التي وضعها هو . فالمحصلة هي أنه يقول : كلنا لنا عقول عظيمة , و لكن الذين يسيرون على طريقتي فقط هم الذين سيصلون إلى النتائج السليمة .

و القول بأن الذات سليمة و التطبيقات غير سليمة مناقض للمنطق الطبيعي القاضي بأن التطبيقات ظهور للذات . فلا يوجد شيء اسمه "الذات" ثم شيء آخر مفارق له اسمه "التطبيقات" باستقلال عن الذات , بل " كل إناء بما فيه ينضح " . فلولا خلل الذات لما اختلت التطبيقات . و على ذلك يبطل ما ذكره من مدح مبالغ فيه لأذهان البشر مع إقراره بوقوع الاختلالات و الانحرافات في تطبيقات هذه الأذهان و النتائج التي تصل إليها .

و القول بوجود عضو أو شيء في طبقة معينة يتساوى فيه كل أهل الطبقة من كل الحيثيات هو أمر باطل يقينا و لا نظير له في الخلق كله. فالقول بأن لكل الناس نفس القوة الذهنية أو القيمة الفكرية يناظر القول بأن لكل الناس نفس القوة الجسمانية أو المشاعر النفسانية أو أن لكل الأسود و الطيور و البغال نفس القوة أو القابلية على شيء معين . إن مقوله مساواة الناس في العقل باطلة قطعا, و الغاية منها تسفيل العالي و ليست رفع السافل . إذ بما أن كل الحضارات التقليدية فيها خواص و هم أصحاب العقول العالية و المكاشفات السامية , و عامة الناس تبع لهم لهذه الخاصية العقلية التي لهم , فإن مقولة المساواة المطلقة في ذات العقل بين الجميع تعطي السلطة العقلية لأي عامي لأن يرفض مقولات الخاصة بدعوى أن " عقلي لم يقبلها " أو " ذهني لم يفهمها " و كأن عدم فهمه لها من كل جهاتها حجّة عن بطلانها . و لهذا تفرعت التفسيرات السياسية و الاقتصادية و النفسانية لكل المقولات التقليدية و الحقائق المتعالية , فأصبحت كل مقوله أو فكرة تقليدية ترجع إما إلى نوع من المؤامرات السياسية " لإخضاع الشعب " أو مصلحة اقتصادية " لكسب المعيشة " أو غريزة نفسانية

" لإشباع الرغبات اللاواعية " و نحو ذلك من اختزال و تسفيل لا يمل منه القوم , إذ بما أن العقل واحد في الجميع و العامي لم يعقل كلام الخاصة فلابد أن كلام الخاصة نابع من غير العقل فعندها تأتي التفسيرات السياسية و الاقتصادية و النفسانية . و بالطبع يرجع القوم إلى الاعتقاد بالطبقية في العقل و لكن من مخرج آخر غير الناحية الذاتية , و هل الحداثة إلا الغفلة عن الذوات و حقائق الوجود , و هي الناحية " التطبيقية " للمنهج "الفكري السليم " كالذي وضعه ديكارت .
يُعرّف ديكارت معنى الحس المشترك أو المنطق فيقول أنه " القابلية للحكم الصحيح و التمييز بين الحق و الباطل " . فهل هذه القابلية متساوية في جميع الناس ! إما أن يقول أنه عرف أنها متساوية في جميع الناس عن طريق رؤيته لذات عقولهم , أو عن طريق رؤيته لتطبيقات عقولهم , و لا ثالث له . فبما أنه يفرق بين ذات العقل و بين تطبيقات العقل , فيدعي المساواة في الذات و الاختلاف في التطبيقات, فهذا يعني أن دعواه المساواة لابد أن ينبع من انكشاف ذوات عقول كل الناس له , إذ التطبيقات و بإقراره و كما هو معلوم للجميع مختلفة و يتباين الناس فيها و يذهبون من النقيض إلى النقيض في كل الأمور تقريبا . فكيف عرف أن " القابلية للحكم الصحيح و التمييز بين الحق و الباطل " هي من الحس المشترك و الذي وزعته الطبيعة – و كأن الطبيعة شخص مريد – بالتساوي على جميع البشر ؟ ليس أمامه إلا أن يقول أنها انكشف له بشهوده لعين العقل " في ذاته " المتعالية عن كل مظاهره في البشر و التي تمدهم جميعا . إذ أي قول غير هذا يعتبر من الرجم بالغيب له . و هو لا يدعي مثل هذه المكاشفة المتعالية و لا يقبلها أصحابه بالتأكيد . فإذن النتيجة أن مقولته باطلة من الجهتين , إذ لا هو أتى ببرهان ذاتي و هو قد أقر بالاختلاف التطبيقي , فتسقط المقولة من أساسها .
يقول " كل واحد منّا يفكر " . و يبني على هذا ما يبني . و الواقع أن السالبة الفردية تبطل الموجبة الكلية . فما بالك إن كانت السالبة هي على أقل تقدير شائعة جدا و معروفة لكل الحضارات و المجتمعات . و منذ متى كان توهم كل إنسان عن قدراته الشخصية حجّة في إثبات الحقائق الوجودية و العينية ! فإن كنّا سنفكر مثل ديكارت , ينبغي أن نقول على نفس القياس : كل إنسان يفكر أنه أعظم إنسان في العالم , و أنه يجب أن يكون سلطان العالم , بالتالي لكل إنسان القابلية الذاتية لأن يحكم العالم و يديره و يجب أن توضع سلطة الحكم في يد كل إنسان كيفما اتفق , مع وضع منهاج في الحكم في يده من صنعنا نحن حتى نضمن أنه سيعدل و لا يظلم . بغض النظر عن تناقض آخر قولنا مع أوله , إلا أنه القول بأن " كل إنسان يعتبر نفسه أعظم إنسان في العالم " حتما أقوى و أثبت من القول بأن "كل إنسان يعتقد أن قدرته الفكرية كاملة و تامة من حيث ذاتها " و كأن عموم الناس يحسنون التفريق بين ذات الشئ و بين مظاهره . ثم هل قيمة القول بأن " كل واحد منّا يفكر" بكذا , تنبع من نفس التفكير و لو صدر من واحد أو تنبع من كون هذا التفكير – حسب دعواه – صادر من الجميع ؟ إن قلنا بأن التفكير في حد ذاته هو منبع القيمة , فإن كونه صادرا من واحد أو مليون لا يفرق , إذ النظر هنا كيفي و ليس بكمّي . و لكن إن قلنا بأن العدد أو الكمّية , أي كون "

جميع " الناس يفكرون بكذا , هو الحجّة , فإن هذا كالقول بأن : صفر زائد صفر زائد صفر يساوي واحد . أو أن يقول بأن لتفكير كل إنسان قيمة عددية معينة , فكلما ازداد عدد الناس الذين يقولون بفكرة معينة كلما ازدادت القيمة العددية للمجموع من قبيل التصويت في الانتخابات , إلا أن بعض المآخذ على هذا التمثيل الكمّي هو أنه قد لا يمكن أخذ "أصوات" كل بني الإنسان , فكل رقم سيتم جمعه مهما كثر سيكون في حكم العدم بالمقارنة مع العدد الفعلي للمواطنين في جمهورية الإنسانية , فضلا عن أن تعيين القيمة الرقمية لكل صوت في مسائل الفكر غير متيسر إلا بتحكم و تمحك , بالإضافة للقضية الكبرى و هي أنه من المعلوم بإقرار الجميع أن قبل الفترة الحداثية تحديدا – بل إلى هذا اليوم أيضا – "عدد" الذين يفكرون و يعتقدون بمسائل كثيرة ترفضها الفلسفة الحداثية أكثر بما لا مجال للمقارنة معه بعدد هؤلاء الذين يرفضون من الحداثيين , فما بال كثرة أهل التقاليد لا تكشف الحقيقة و كثرة أهل الحداثة تكشف الحقيقة , إن كانت الكثرة كاشفة - من حيث هي كثرة – فلابد أن تكون كاشفة حيثما وجدت , و إن كانت غير كاشفة فيسقط الاحتجاج بها من قبل الجميع. فعلى كل الوجوه , قول ديكارت " كل واحد منّا يفكّر " هو من حيث الاحتجاج العقلي لا وزن راجح له .

و حجّته الثانية هي نفيه لبطلان ما أجمع عليه الناس , أو بعبارة أدق " من غير المرجّح " أن يكون ما أجمع عليه الناس في تفكيرهم باطلا . و لو قبلنا هذه القاعدة فقط كمعيار للحقيقة , فإن العالم الحداثي سينهار دفعة واحدة . لأنه يعتبر قطيعة مع كل ما هو " تقليدي " أي كل ما كانت عليه الأمم – و لا تزال عليه أمم – من أول التاريخ و ما قبله . و ليس أدل على هذا من اعتبار أنصار الحداثة الغربية أنفسهم أنهم قد جاؤوا بما لم تأتي بمثله الأوائل . تحديدا فيما يتعلق بالرؤية الوجودية و الحقائق الكبرى للوجود و الكون و الإنسان و طبقات العالم و الأولويات و كل ما يتفرع عن ذلك وصولا إلى ما هي أفضل طريقة لصناعة الخبز . فما أراد ديكارت أن يعزز به حجته الأولى – و هي التي فيها ما فيها كما رأينا – يكفي في حال ثبوته لنسف كل المشروع الديكارتي تقريبا و من بعده الحداثي الذي قام عليه و كان هو الشرارة الأولى الفاعلة فيه بنحو ليس لغيرها . و أما لو قيل بأن ديكارت إنما قال " من غير المرجح أن يكون الكل على خطأ في هذه " فوضع قيد "في هذه" أي فيما يتعلق بهذه المسألة تحديدا , و هي قضية الحس الفكري الجيد , و لم يطلق عصمة الإجماع , فنقول : من غير المظنون أن يكون على هذا المستوى في الدقة الأدبية في التعبير , و لكن لو سلمنا بذلك , فمن أين له أن يفرق بين "هذه" و بين غيرها من المسائل ؟ بل إن الواضح من صياغته للحجة الأولى أنه يقصد " الكم " و كون شعور الإنسان بأنه يمتلك فكرا صائبا لا يقتصر على بعض الناس بل هو شامل لكل الناس حتى العنيد الذي لا يشبع من الزيادة في أي شيء , فحتى هذا لا يريد الزيادة في الحس الفكري الجيد – كما يقول – و لا أدري عنه هو , و لكني أنا بالتأكيد أعمل كل يوم و أدعوا لأن يزداد حسي الفكري الجيد و قدرتي العقلية و دقتي التأملية . كل تعميم يطلقه رجل على كل الناس , ينطبق عليه هو أول ما ينطبق بيقين الإقرار على النفس , إذ لولا علمه بأنه مشمول بهذا

التعميم لما عمم و أطلق و هو يعلم أنه يوجد استثناء و شذوذ , فإطلاقات أهل الفكر مهما بدت متجردة أو "موضوعية" فإنها حتما تتضمن إقرارا على النفس بأنه يوجد فيها ما تشتمل عليه القاعدة المطلقة التي ذكرها . بالتالي , حين يقول ديكارت أن كل الناس لا يطلبون زيادة في هذه القدرة الفكرية , فإنه أقر على نفسه بأنه لا يطلب ذلك و أنه يرى أن عقله قد اكتمل من حيث ذاته و أنه لا مزيد على ما عنده اللهم بقي له تحسين أسلوب تطبيق عقله الكامل هذا – حسب دعواه التي تقشعر منها جلود أهل العقول حقا . فإن كانت مقوله " الذي يقول أنه قد اكتمل عقله فقد رسخ جهله " صحيحة بالنسبة لأهل الفكر , و هي كذلك , فإن ديكارت هنا قد أقر على نفسه بالجهل مع سبق الإصرار و الترصد بل و هو يحرض الناس على هذه الجريمة أيضا . و ليس من العجب بعد ذلك انتشار المجرمين من ورثة هؤلاء .

أول التفريعات على نظريته في المساواة الذهنية هو تفسيره لسبب اختلاف آراء الناس . إذ قد يفكر القابل لنظريته و يقول : إن كان الذهن واحد في الجميع , فما بال الاختلافات المتعددة و المتناقضة في الرأي , و هذا الاختلاف معلوم بالضرورة لكل من جالس أي إنسان آخر غير نفسه بل حتى لو لم يجالس إلا نفسه و راقبها على فترات متباعدة و أحوال مختلفة فإنه سيجد اختلاف رأيه في بعض الأمور أثناء هذه المراقبة ؟ و هنا يأتي ديكارت و يضع التفسير الآتي الذي فيه نفي لاحتمال و اثبات لاحتمال آخر . فالاحتمال الأول هو أن بعض الناس عندهم قدرة على التفكير السليم و البعض الآخر لا يملك مثل هذه القدرة , و هذا هو الاحتمال الطبيعي التقليدي الذي يجده الإنسان الذي لم يعرف ديكارت في نفسه , بل حتى من يعرفه ستجده يقول " يا غبي " و " يا حمار " و " يا فاشل " في مرحلة ما من مراحل حياته و مواقفها , الأساتذة في المدارس يعرفون هذه التعابير و صحة نظرية تفاوت قدرات الأذهان في التفكير جيدا . و لكن ديكارت ينفي هذا الاحتمال . أما الاحتمال الثاني الذي يثبته وحده فهو قوله " اختلاف الخطوط التي تسير عليها أفكارنا و عدم فحص نفس الشيء " . هذا التفسير من فقرتين كما هو واضح . الفقرة الأولى " اختلاف الخطوط " و الأخرى " نفس الشيء " . فكأن كل اختلاف في الرأي يرجع إلى عدم النظر بنفس الطريقة إلى نفس الشيء , و لكن كل ناظر له نفس القوة و القدرة و القابلية و السلامة . فإذ كان في كل تفكير ناظر و مِنظار و منظور إليه , فإن ديكارت يقترح وحدة الناظر , و تعدد المنظار و تعدد المنظور إليه . فحاصل كلامه أن كل من يفكر بنفس طريقتي و ينظر إلى نفس الذي أنظر إليه , فله نفس قدرة ذهني . أو قد يقصد بأن الأذهان كالماء , و أن الفرق بينها هو أشكال الكؤوس التي توضع فيها , فتعدد الكؤوس لا يعني تعدد الماء في ذاته , و لا يعني أن تغير الأشكال سيؤدي إلى تغير فاعلية الماء و حقيقته الكامنة في كل الكؤوس , فإن كان يعني هذا فالأمر مقبول , إلا أنه يوجد فرق بين ماء البحر الملح الأجاج و ماء النهر العذب الفرات , و ماء النيل قبل التلويث و ماء النيل بعد التلويث, و ماء زمزم و ماء المجاري , و إن كان الكل ماء " في ذاته " . فديكارت يتخيل وجود ذهن مثالي منفصل و أن هذا الذهن قد حلّ في كل الناس بنفس الحلول و المقدار , ثم يبدأ اختلاف الناس بكيفية استعمالهم لهذا الذهن المقدس

. و هذا ما تظهره العبارة التالية لتفسيره المذكور فيقول " لا يكفي أن يكون عندك ذهن جيد , بل الأهم أن تُحسن تطبيقه " . و هنا منشأ التهم الجاهزة لكل من لا يصل إلى نفس نتائجهم بتفكيره , سواء ممن سبقهم من الأمم من " الجاهليين " أو من جاء بعدهم من " المتخلفين أنصار القديم " , فهؤلاء مشكلتهم أنهم " لا يفكرون " أو " لا يحسنون التفكير " . إلا أن اتهام أحد بأنه " لا عقل له " أو " جاهل و متخلف بطبعه " و هي التهمة الشهيرة التي ألصقها الأوروبيون بالشرقيين , تناقض مقتضى النظرية الديكارتية في تساوي العقول في كل الناس على نحو واحد , فليتسق القوم مع أنفسهم على الأقل . و من الغريب أن لا يسأل ديكارت نفسه هذا السؤال : إن كان ذهني هو نفس ذهن كل الناس في الشرق و الغرب و في القديم و الحديث , فلماذا لم يفكر أحد كما فكرت أنا و من جاء بعدي من الغربيين ؟ لماذا لم يفكر الهنود الحمر في أصحاب أمريكا لمدة أربعين ألف سنة كما يفكر أهل أوروبا الغربية خصوصا منذ بضعة قرون فقط ؟ و لماذا لم يفكر سكان القبائل الأسترالية الأبوريجينيز كذلك , و لا الهندوس و لا الفرس و لا أهل مصر و لا الإغريق و لا اليهود و لا أهل الصليب , و لم يفكر كل المسلمون بمثل ذلك النحو و لم يروا الوجود و الطبيعة و الإنسان و قيمة العقل و معاني العلوم كما يراها الغرب الحداثي ؟ ثم الأهم من ذلك ملاحظة العوامل المشتركة الجوهرية الكثيرة بين هذه التقاليد كلها , و المخالفة الشديدة و الشاذة للفلسفة الحداثية لكل هذه التقاليد . فإن كان أصحاب كل هذه التقاليد قد فكروا و نظروا بطريقة معينة و توصلوا إلى نتائج معينة , فكيف أمكن أن " ينضج " البشر – أي شرذمة أهل الغرب – اليوم باستعمال نفس الذهن الذي استعمله الجميع على مر القرون التي لا يحصيها إلا ربها . هنا تأتي أهمية نظرية ديكارت تحديدا . فإنه سيقول لك بناء على نظريته : إنهم فكروا بطريقة مختلفة عنّا و نظروا إلى أشياء مخالفة للأشياء التي ننظر نحن إليها , و لكن أذهاننا و أذهانهم واحدة . و حينها سنسأل : فما الذي جعلكم تفكرون هكذا و جعلهم يفكرون كذلك , إذ لا يمكن أن يكون نفس الذهن إذ قد فرضنا أنه واحد في الجميع ؟ عندها ستظهر التفسيرات السفلية , أي الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و العرقية , و العامل المشترك بين كل هذه التفسيرات الأربعة هو أنها كلها تنتمي إلى عالم البدن و المحيط الخارجي بل الصناعي , إذ لا يوجد "نظام اقتصادي" رأسمالي مثلا في الطبيعة , و لا "نظام سياسي" و لا " اجتماعي " بالمعنى الصناعي للبشر الذي يقيمونه بحسب أذهانهم و رؤيتهم للوجود و قيمهم المتفرعة عن ذلك . فيؤول الأمر إلى جعل الذهن محكوما بالبدن و الخارج . فالذهن يصنع الواقع و هو مصنوع له في آن واحد ! و سلام على المنطق الذهني السليم . و لذلك كانت النتيجة الحتمية من أول يوم لمثل هذه النظرة هي أن يصبح الذهن و الفكر و العلم " خادما " لهذه المستويات من الخلق , أي المالي و السياسي و الاجتماعي و العرقي و النفساني , بل تابعا لها , فهو قتل للذهن . فبعد اختزال العقل في الذهن , أمسى الذهن تحت البدن . و هذا أساس المادية الدنيوية الحداثية المقيتة . و من الأمراض الأخرى النابعة من جعل الأولوية في الأهمية ل "تطبيق" الذهن بالتفكير السليم و ليس فقط أن يكون لك "ذهن جيد" , هو المرض الحداثي الشهير الذي

نسميه " الدمغنة " . هو هوس بالعبث بالدماغ و تحريكه و التفكير الكثير في الأشياء بواسطته . فعالم التقليدي "يفكر" أكثر بسبعين ألف مرة من المفكر الحداثي الممسوس بالدمغنة , و القدرات العقلية للعلماء التقليديين تجعل الكثير من أهل الدماغ الحداثي يبدو كأطفال يلعبون على ساحل بحر العلم. و لكن العالم التقليدي لم يكن "يفكر" بالمعنى الشائع . إذ عقله في سكينة و روحه في شهود مستمر و قلبه في طمأنينة , أي هو ساكن في عين حركته . و هذا المعنى العظيم هو أحد أكبر و أهم ما ذبحته الحداثة , فأصبح أهلها يجرون و يسرعون في كل شيء تقريبا , و يومهم انشغال في انشغال بالمعنى السلبي الذي هو بالنسبة لأهل الحقيقة العالية مجرد قتل للوقت في الهم التافه .
السرعة و التسارع المستمر في الأشياء و الهموم التي لا تنتهي – غالبا تافهة و مصطنعة – هو من فروع الاعتقاد بأنه لا يكفي أن يكون له عقل عظيم بل يجب أن تفكر و تطبق محتويات ذهنك دائما , أي كعادة الفلسفة الحداثية , قلب و عكس القيم التقليدية و الأوليات الروحانية العالية . قتل السكون في سبيل الحركة , قتل الثبات في سبيل التغيير , قتل التعالي في سبيل الداني , هذه هي الحداثة أي النزعة الذهنوية . و من المتوقع أن ينفجر بعض الناس ضد هذه الذهنوية , و هذا ما حدث و يحدث فعلا في الغرب , و منه تجد الميل إلى بودية الزن أو اليوغا أو التصوف في بعض صوره أو من قبيل كيركجارد و نحو ذلك , أو تجد الانخراط المهووس للشباب خصوصا في المخدرات و الأدوية المهدئة للأعصاب بنحو لم يسبق له مثيل بل و لا شبيه من قبل , و ألوان كثيرة من الثورة على هذه الذهنوية , معظمها ثورات سطحية متعجلة و القليل جدا منها له قيمة راقية. التطرف دائما يولد تطرف مقابل , سواء ظهر في العاجل أم الآجل .
ثم يقول ديكارت ما يمكن اعتباره القاعدة التأسيسية لفساد التعليم و فصل المعلومة عن الإرادة و موت قيمة العلم بالمعنى التقليدي له , و إن كان – كالعادة – ظاهر العبارة قد يعتبره أهل التسرع و الذين يسيل لعابهم لأي عظمة غربية من العبارات العالية و الأحاديث الشريفة , يقول صاحبنا "أعظم النفوس قابلة للقيام بأعظم السيئات كما هي قابلة للقيام بأعظم الحسنات " . و هذا متفرع على فصله المتقدم للذهن عن التطبيق . فالذهن أصبح – كما هو اليوم – مجرد حامل لأفكار و نظريات في أفضل الأحوال , و أما التطبيق و الحياة فتحكمها أمور أخرى منفصلة إلى حد كبير إن لم يكن مطلقا عن ذات الذهن و محتواه , فهو صورة أخرى من هوس و انفصام " أعط ما للإله للإله و ما لقيصر لقيصر " (و إن كنا لا نرى أن ناطق العبارة قصد ما حملها عليه هؤلاء الجهال بل قراءة نفس النص كافية لرفض هذا الحمل) . و لا نعرف عبارة أضرت بالبشرية كهذه العبارة , و يوازيها في الضررعبارة " الإله روح " . و هل قام الإلحاد الغربي و حداثته إلا بدعم من هاتين العبارتين و شيء من التأثيرات الخارجية على هاتين القاعدتين . و ديكارت – و هو صليبي ملتزم كما يقال – قد أخذ نصوص ديانته كما يبدو على نحو فلسفي أو ما يشبه الفلسفة . و بداية اختزال و احتقار عظماء الأمم كالأنبياء و الأولياء و العلماء و كل من بعدهم في مراتب العظمة و بالطبع كل ما صدرة من هذه الذوات العظيمة بالتبع إذ من احتقر الذات كيف يتورع عن احتقار الأعمال و إنما الأعمال فرع الذات

و الصفات و دونها في المرتبة العقلية , هو في عبارة ديكارت هذه . إذ بما أن " أعظم النفوس " قابل للأمرين بأفحش الطرق و ليس فقط لصغار السيئات , فأن تكون " أعظم النفوس " قابلة – بل قائمة – بأعظم الحسنات أمر طبيعي و متوقع و معلوم , و لكن رسالة العبارة ليست في هذا الشق , بل في الشق الآخر – و هو الذي افتتح به – أي " قابلة للقيام بأعظم السيئات " . فعظمة النفس ليس لها علاقة سببية بعظمة الأعمال و حسنها , فالعلاقة منفصلة بينهما , و هنا مكمن ما ذكرناه من فساد التعليم خصوصا و ما بعده . فعلى العكس مما يقوله أهل المعرفة العالية التقليدية , أي كون المعرفة مناط العصمة – و التوفيق الإلهي من صلب المعرفة و قبلها و بعدها و هذا بديهي – فإن المعرفة عند أهل الحداثة ليست سببا للعصمة و لا يحزنون , فقد يصبح عندك معلومات تملأ مكتبة الكونغرس و مع ذلك تكون أسفل خلق الله , و من ينظر في " عباقرة " الغرب سيجد فعلا أن الكثير منهم إن لم يكن معظمهم هم ممن قد يتحرج القرد و الكلب من الاقتداء و التعلق بهم . فتستطيع أن تقول أن المعرفة الحداثية للإله , و أما الأعمال و الأخلاق و السلوكيات فهي لقيصر ...و كلنا يعلم مقدار أخلاقيات قيصر !

ثم يذكر ما يمكن اعتباره أهم فقرة في العقيدة العلموية للملة الحداثية – بأسقط معاني الملة طبعا – و أهميتها تكمن بالخصوص لأنها تشتمل على الكلمات الثلاث التي أصبحت إلى حد كبير بمنزلة اللات و العزى و مناة الثالثة الأخرى لأهل الحداثة , فيقول " و أولئك الذين يسيرون للأمام ببطيء شديد , يمكن أن يتقدموا أكثر بكثير , بشرط أن يلزموا الطريق الصحيح , بعكس أولئك الذين يجرون و يضلون عنه " . فالفكرة الأولى هي الكامنة في كلمة " يسيرون للأمام " . و الثانية " يتقدموا " . و الثالثة " الطريق الصحيح " . فالسير للأمام عبارة عن العقيدة المعاكسة ل " التخلف " أو " النظر للوراء " أو " السلفية " و نحو ذلك مما هو أساس كل التقاليد العالية للناس على مر القرون و التي تعتبر أن الزمان له دورات و أننا الآن في دورة نازلة فكل ماضي أفضل من كل حاضر حتى يتم دور النزول أو " آخر الزمان " . أما السير للأمام فهو يعتبر أن كل ماضي أسفل و أجهل من كل حاضر . و من هنا جاءت فكرة أن البشرية مرت بأطوار الطفولة فما بعدها و الدين كان من أطوار الطفولة أو ما بعدها بقليل ثم الحداثة الغربية هي طور الرجولة و غير ذلك من أوهام القوم و الافتخار بالذات الفارغة على نحو ما كان يفعل بعض شعراء الجاهلية " المتخلفين " , و كما قال أحد هؤلاء الشعراء عن أن الطفل المفطوم من قبيلتهم "تخر له الجبابرة ساجدينا " اصبح شعراء الحداثة يقولون " إن الطفل اليوم يعرف عن الكون أكثر مما كان يعرفه أرسطو " أو " الطفل اليوم يعرف من الحقائق ما كان ارخميدس على استعداد أن يضحي بحياته من أجله " . و التناظر بين الحداثة و الجاهلية من حيث أسلوب التفكير عن قيمة الذات في قِبال الآخرين مذهل لمن يتأمله , و لا غرابة , أليست الحداثة هي الجاهلية الأخرى . فالحاصل هنا افتراق جذري بين التقليد و الحداثة . أما التقدم , فهو هنا عبارة عن التقدم في العلم الكمّي , و بعد أن كان الكمّ هو مجرد واحد من المقولات العشر أصبح في النهج الحداثي هو تاج المقولات العشر كلها بل يكاد يكون فرعونها الذي يجب أن تسجد باقي

المقولات له طوعا أو كرها و لو بتقطيع الأيدي و الأرجل في سبيل اختلاق هذا السجود اختلاقا . و التقدم إلى بضعة عقود قريبة جدا مضت كان في أوهام أهل الحداثة – و من تأثر بهم من أهل الشرق , الأراذل منهم على العموم , و التأثر وصل أحيانا حتى إلى علوم الأدب من قبيل ما قام به عميد تسخيف الأدب العربي طه حسين الذي ليس له حظ ذو بال من اسمه و هو أحد الشواهد الممتازة على بطلان إطلاق نظرية " لكل إنسان حظ من اسمه " أو لعل إقراره بالقيمة العلوية المطلقة لعربية القرءان و ثبوته هو حظه من اسمه – قيمة مطلقة , أي كانوا يتصورون- و منهم من لا يزال يتصور و هم غالبا ممن يسوّق العلموية للعوام – أن العلم الحداثي سيتقدم و يتقدم و أن السيطرة على الطبيعة و استغلالها لتمتع البشر – البشر كما مسختهم الحداثة – هو أمر لن ينتهي , حتي وصل الأمر ببعض أصحاب أضغاث الأحلام من قبيل الشيوعية أن تحلم بفردوس على الأرض يغني عن فردوس السماء ثم تحقق حلمهم – حسب قاعدة " تأويل الحلم بعكسه " – في ستالين و ماوتسي تونغ و أشباههم من أرباب النعيم المقيم " ذق إنك أنت العزيز الكريم " . و لكن بدأت الصدمات تتوالي على صنم التقدم اللانهائي تحديدا بعد الحرب الأوروبية الغربية العامة – و ليس "العالمية" كما يتصور شعراء الجاهلية الأخرى الذين يرون العالم محصورا في قبيلتهم – الأولى و الثانية , فبعد أن ذبح "أهل التنوير و التصور و الإخاء و المساواة " نحو 50 مليون و دمروا ما لا يحصى من المدن , و قذفوا بعضهم بالقنابل و القنابل الذرية في إحدي الحالات , تبين للناس قيمة عصر الأنوار الرائع , و ما قام به هؤلاء " المتقدمون " في أربعين سنة لم تقم بمثله واحدة من أمم الأرض في أربعة آلاف سنة , أقصا وحشية نعرفها في هذا التاريخ تبدو رحمة للعالمين مقارنة بما فعله أهل الغرب في بعضهم البعض , أي المغول و ما قاموا به في العالم الإسلامي , يقال أن المغول سفكوا دم مليون مسلم , مليون عدد بسيط مقارنة بنحو خمسين مليون . ثم مليون بالسيوف أرحم بمراحل لا تحصى من خمسين مليون بالقنابل و النار و النووي و غير ذلك من الآلات " المتقدمة المتطورة " . بعد هذه الصدمة لغرور الغرب بدأت عناصر غربية تنقلب على الفكر الغربي نفسه , و الأمر مستمر إلى اليوم , و كثير من هذه العناصر إن لم يكن كلها قد لجأ في انقلابه هذا إلى أحد مصدرين و الأول أكبر من الثاني من حيث اقتباسهم منه و قبولهم له : الشرق و أوروبا ما قبل الحداثة. الشرق بتقاليده المتعددة و بالأخص ما كان أقرب إلى الروحانية الشديدة منها كبعض الهندوسية و البودية و الصوفية الاسلامية . و أوروبا ما قبل الحداثة من قبيل مراجعة الميراث الاغريقي و الروماني كالأفلاطونية و الهرمسية و نحو ذلك مما يعتبره بعض أرباب الغرب الحداثي – زورا – كسلف لهم و ليسوا منهم في شيء على التحقيق . فهذا هو الصنم الثاني . أما الصنم الثالث فهو " الطريق الصحيح" و يقصد به ما أصبح يعرف إلى يومنا باسم " المنهج العلمي " هكذا بإطلاق و بلا قيود لفظية و لا معنوية . فبدل أن يكون "المنهج العلمي الغربي الحداثي الكمّي السفلي " أصبح " المنهج العلمي " بالمطلق . لأنه " الطريق الصحيح " لاكتساب " العلم الموضوعي " و من بعض أبناء هذا الصنم فكرة " الموضوعي " المبالغ فيها بنحو فاحش , و كالعادة قبل بضعة قرون إلى قريب من هذا

القرن كانت كلمة " الموضوعي " لها هيبة عظيمة و رفعة و أيضا كالعادة غلو فاحش في اعتبارها , و لكن مع توالي الملاحظات و التحليلات و الضربات خفّ معناها كثيرا بالمقارنة و إن كانت لا تزال تشتمل على الغلو – و الحداثة معظمها إما غلو و إما اختزال و كل غلو له اختزاله و كل اختزال له غلوه . فبعد أن يكون هذا المنهج هو أحد المناهج الممكنة , و المقبولة في حدودها الضيقة فقط , و إن كان الأمر كذلك فلا ضير إذ كل منهج يبحث سيصل إلى نتيجة ما " لكل مجتهد نصيب " , و لكن المصيبة تبدأ حين يأتي المجتهد و هو واحد من المجتهدين على أحسن تقدير – و أغباهم على أوسط تقدير – و يقول أن اجتهاده هو " الاجتهاد " و أن منهجه في النظر في "المنهج الوحيد " أو "المنهج العلمي" بلا قيود أو بعبارة ديكارت " الطريق الصحيح " الذي كل من يتجاوزه فقد " ضل سواء السبيل " و ليس فيه أصلا ما يبرر له مثل هذه الصفة . إن مصيبة المنهج الحداثي ليست في ما فيه بقدر ما هي في ادعائه ما ليس فيه , و أنهم "يكفرون بما وراءه و هو الحق " الذي لا يسمح لهم منهجهم بحسب طبيعته و الحدود التي فرضوها له مسبقا أن ينظروا فيه . أما تفاصيل نقدنا لهذا المنهج فندعها لمراحل قادمة إن شاء الله إذ هي موضوع مقالات ديكارت التي هي محل نظرنا في هذا الكتاب .

فهذه الفقرة الأولى من مقالة ديكارت يمكن اعتبارها فعلا من جوامع الكلم الشارحة للرؤية الحداثية و الكلمات المهمة فيها . و ما بعدها تفريعات عنها . فتعالوا نكمل .

...

For myself , I have never supposed that my mind was in any way out of the ordinary; indeed , I have often wished I could think as quickly and easily , have the same capacity for forming sharp and clear images , or a memory as rich and as ready to command as some .

And I know of no other qualities than these which contribute to the perfection of the mind for , as far as reason or good sense is concerned , inasmuch as it is the only thing which makes us men and distinguish us from the animals , I am ready to believe that it is complete and entire in each one of us , following in this the commonly held opinion of the philosophers who say that there are degrees only between accidents and not between forms or natures of the individuals of a given species .

هذا القسم مقسم من حيث مواضيعه إلى إقرار و تناقض و تصور و دعوى . فلننظر فيها بهذا الترتيب إن شاء الله .

أما الإقرار فهو قوله عن نفسه بأنه لا يرى ذهنه " خارج عن المعتاد " و يتمنى أحيانا لو كان يملك من القدرات الذهنية على "التفكير و التخيل و التذكر" كغيره من الناس . و هذا ليس من التواضع في شيء , و إن كان لعله قاله للتواضع , إلا أن النظر الفعلي في محتوى أطروحاته و أقواله يثبت فعلا صحة معرفة الرجل بنفسه – و هو أمر يستحق الثناء عليه – بأنه صاحب ذهن عادي , أي عامي . و

هو ليس أكثر من مفكر للعامة و ليس أي عامة بل العامة الضلال عن الولاية العلوية لأهل الله . و بتفكيره العادي هذا , و لحال الزمان , قام بترتيب منهج التفكير العامي الضال و جعله " المنهج الفلسفي " و "العلمي" و وضع الأسس لذلك . فهو من هذه الحيثية يشبه الحكومة الأمريكية – لا أقل من حيث التنظير – في كونها " حكومة من الشعب للشعب " .
أما التناقض فهو إثباته لوجود ما هو خارج عن المعتاد , و وجود درجات في الصفات و الكيفيات في الكون . فكيف التوفيق بين قوله السابق عن المساواة و قوله هنا عن اللامساواة ؟ جوابه كان بالاعتماد على دعوى اتفاق الفلاسفة (لا شك أنهم ليسوا من فلاسفة الحداثة) على أن الدرجات و الفروق بين أفراد الجنس تكمن فقط في الأعراض و ليس في الصورة الجوهرية أو الطبيعة . فالمساواة ذاتية , و التدرجية عرضية . و يقول بأنه " مستعد للإيمان " بذلك . و نتيجة مقولة الفلاسفة التي ادعاها – حسب فهمه لها – و نتيجة لاستعداده للإيمان – هذا الاستعداد المسبق الذي لا نراه يشك فيه – يخلص إلى أن " المنطق و الحس السليم ..كامل و تام في كل فرد منا " . و هو يعتبر نفسه " متبعا في ذلك الرأي المقبول عموما من الفلاسفة " . فإن أثبت وجود تدرجية في صفات الأشياء , و أن هذه الصفات الكيفية هي التي تميز الكائنات – لا أقل من حيث ظهورها في الكون – فإنه يكون قد ارتمى في أحضان الرؤية التقليدية إلى حد ما . إلا أن الذي لا نفهمه – و لا أظن أنه هو و أشباهه يفهمونه أيضا , و إن كنا نفهمه و هم يفهمونه كذلك ! – هو السبب الذي يجعل الشكاك ديكارت يذكر ثلاث من نواقض العقيدة الغربية , أي عبارة " متبعا " لمفكرين قدماء , و " إني مستعد أن أؤمن " بدون برهان ظاهري كافي , و قبول نظرية " وحدة الذات و تدرجية و كثرة الصفات " التي هي من عمق الرؤية التقليدية و أحد أبرز أركانها – حسب فهمها السليم طبعا ؟ السبب في هذه التنازلات الثلاثة يكمن في دافع رئيسي و هو التالي : الرغبة في تبرير وجود مساواة بين الأفراد في القدرة الذهنية أن المنطق السليم في الجميع واحد . لأن هذه هي المقدمة الأولى للرؤية الغربية كلها و بكل تداعياتها كما بينا في القسم السابق . و يوجد سبب نفساني يمكن ملاحظته عند ديكارت شخصيا , وهو قد ذكره بنفسه و ها هو بنصه " بالنسبة لي , لم يسبق لي أن اعتقدت بأن ذهني كان بأي طريقة من الطرق خارج عن المعتاد " . فبما أني دون الآخرين , فلماذا لا أنزل الآخرين لدرجتي ! و أما تذرعه بعقيدة الفلاسفة عن الوحدة الذاتية و التدرجية العرضية لأفراد الجنس الواحد , فإنه أولا لم يذكرها إلا في آخر الفقرة و بعد أن قرر رأيه و آمن به , و ثانيا و هو الأهم يحمل سوء فهم جذري للنظرية المذكورة – و هذا ليس إلا شاهدا من شواهد لا تحصى على سوء فهم أهل التفكير الغربي للعلم العالي التقليدي . فالحق أنه لا يعقل أن يكون ثمة مستوى ذاتي واحد و مستوى عرضي متدرج و كثير إلا بناء على كون الوجود نفسه على طبقات و مستويات , و مستوى " الجنس " و حقيقته فوق المستوى الكوني الظاهر . و هذه الرؤية و تداعياتها التفصيلية إن تم قبولها , و بالطبع قبول ما يؤسس لها و ما يتفرع عنها بالضرورة , ستؤدي إلى نسف الفكر الحداثي كله و من ضمنه فكر ديكارت الغافل . و المخرج الوحيد لأنصار هذا الفكر هو أن يقولوا أن ديكارت إنما ذكر اتباعه لتقسيم

الجنس و الأفراد على النمط الفلسفي القديم من باب الألفاظ فقط دون المعاني , أي لمجرد وجود تشابه في اللفظ بين الفكرة التي يريد تقديمها هو و بين فكرة الفلاسفة القديمة , و لأنه وجد فيها معززا لفكرته من هذه الناحية . و هذا عذر أقبح من ذنب , و قد ابتكرناه لهم من باب " التمس لأخيك عذرا " و لكن مع الأسف الاعتذار لأخي بمثل هذا أسوأ من مؤاخذته على خطيئته الأصلية . و هذا العذر , الذي له وجه إن تأملنا في رائحة كلام ديكارت هنا , يكشف عن إحدى خصائص الفكر الغربي الباقية إلى يومنا و التي سببت من الجهل ما لا يحصيه إلا الله , و هو أخذ ألفاظ النظريات التقليدية و حملها على معاني النظريات الحداثية . أو بعبارة أخرى , فرض المعني الغربي على المبنى الشرقي . و هذا هو الأصل في كل تلك القراءات الرقيعة لكتب أهل التقاليد العالية و تفسير قصصها و أحكامها و عقائدها بناء على " أحدث " النظريات الحداثية . حتى وصل الأمر بالبعض إلى أن يفسر كل تزوج لرجل من امرأة أكبر منه سنا , حسب نظرية فرويد المريض الجبان , أو تفسير تقسيم طبقات هذا العالم إلى معادن و نبات و حيوان و إنسان , حسب نظرية داروين الجاهلي المأجور, و هلم جرا في صغير الأمر و كبيره .
من تصوراته , تصوره عن الذهن . فهو يرى أن عوامل كمال الذهن تنحصر في هذه الصفات : التفكير السريع و السهل , قابلية تشكيل تخيلات دقيقة و واضحة , ذاكرة غنية و مستجيبة . و يقول عن هذه الصفات العبارة التالية المهمة جدا " لا علم لي بأي صفات أخرى غير هذه تساهم في كمال الذهن " . و هنا بداية السقوط بلا خط رجعة . إذ إنه لا يرى للإنسان قابلية للمعرفة إلا بالذهن , و ذهنه الخاص تحديدا, ثم يرى أن كمال الذهن هو بالتفكر و التصور و التذكر حصرا , و هذه كلها من شؤون البدن بالنسبة لهم , إذ ليس التفكر و لا التصور عندهم كما هو الحال في التفكر و التصور العقلي في النظريات التقليدية , و إنما يقصدون بذلك ما كان من شأن " كل الناس " أن يشتملوا عليه " بتساو" في الجوهر من ناحية التنظير , و في المظهر أيضا من الناحية العملية . و هذا اختزال . و هو بنفسه يضع قيدا على هذا التصور فيقول " لا علم لي " نعم , أنت لا علم لك , و الجاهل ليس حجة على العالم . و أهم ما تم إغفاله في هذا التصور عن كمال الذهن أي وسيلة المعرفة الوحيدة عن القوم , هو عوامل عليا من قبيل الوحي و التوفيق الإلهي و المكاشفة و الحدس العميق المباشر و الإلهام , باختصار , كل ما يكشف الحقيقة بيقين للإنسان و كل ما يصل به إلى صلب الواقع في كل مستوياته و بالأخص مستوياته العليا التي هي مقطع النجاة و القوة و السعادة . فما التفكير عندهم إلا بدني الحدود , و ما التخيل إلا فرع للتفكير و لن يخرج عن حدود البدن , و التذكر ليس إلا استرجاع لما تم التفكير به أو تصوره من قبل بالتالي أيضا محصور بالبدنيات . فالنتيجة من جعل الوسيلة الوحيدة للمعرفة هي الذهن , ثم تحديد الذهن بحدود بدنية و جعل كماله الوحيد فيها , هو الحبس العاجل أم الآجل للإنسان في ما تسميه العلوم العالية " أسفل سافلين " و الذي حدث فعلا بعد ذلك .

ثم يذكر تصور آخر اختزاليا كسابقه و فيه دعوى لا ندري كيف يمكن له أن يثبتها بحال من الأحوال في ضوء نظريته , فيقول أن الذهن بحسه السليم و منطقه هو " الشيء الوحيد الذي يصنع الإنسان " هذا أولا , و ثانيا " هو الذي يميزنا عن الحيوانات " . فالاختزال يتعلق بالنقطة الأولى . و الدعوى تتعلق بالنقطة الثانية . فالمنطق الذهني بحساباته الكمّية أو القريبة جدا من الكمّية هي " الشيء الوحيد الذي يصنع الإنسان " ! فأين العجب بعد ذلك أن تتحول معيشة القوم إلى حسابات ميكانيكية و جفاف ما بعده جفاف اللهم إلا جفاف النار الكبرى, إن مثل من يرى هذه الرؤية الاختزالية كمثل صبي بدأ يحتلم و شعر بحس لطيف في قضيبه فأصبح يرى العالم كله فيه و أن مداعبة القضيب هي السعادة كلها و الدنيا كلها و هي العمل الوحيد الذي يجب أن يبني عليه حياته , هكذا هو حال القوم الذين فتنهم استعمال ذهنهم الساذج , شيء قليل من الاستعمال في بادئ الأمر , ثم أصبح كل تركيزهم عليه و من الطبيعي أن يبلغوا فيه مراحل لم يبلغها غيرهم , ليس لأنهم " أعظم و أعلم و أذكى " من غيرهم كما يزعمون من باب التفاخر الشبيه بالجاهلي , و لكن لسبب بسيط جدا و هو أنه لم يسبق لحضارة إنسانية على مر القرون أن اعتبرت اختزال الوجود في الذهن هو القيمة العليا و المطلقة , أو بعبارة أخرى , لأنه لم يسبق لحضارة كبرى أن كانت بهذا المستوى من الغباء . و لذلك ايضا لا نتعجب من رد الفعل الغربي نفسه على هذه الذهنوية المفرطة , و قد وقع رد الفعل هذا بعد قرن أو اثنين في أول الأمر ثم تضاعف بعد ذلك في ما عرف بالحركات الرومانسية أو الوجودية أو ما بعد الحداثية أو اللامبالاة – و ديانة العوام في الغرب هي اللامبالاة . فبعد أن كان الذهن هو " الشيء الوحيد الذي يشكل الإنسان " , أصبح "الشعور هو الشيء الوحيد الذي يشكل الإنسان " , ثم جاء من قال " الذهن و الشعور " , ثم " العدمية هي الخيار الوحيد " , أو " إرادة القوة و السلطة " أو " النيك " ...الخ . الغلو يولد الغلو . و تطاحن الغلو الأول مع الثاني هو الطريق الوحيد لجلب كلا الطرفين للوسط الجامع . و بالطبع لم نعدم في عالمنا الإسلامي أصناف من القردة و الببغاوات الذين يرتزقون على ترجمة و ترويج ما يحدث في الغرب , فأصبح من يتحدث عن " التفكير فريضة إسلامية " و من يريد أن يطبق منهج ديكارت لغربلة " الشعر الجاهلي " و غير ذلك من سخافات , بعضها ذكر لأمور نعرفها و لكن يستعملون الألفاظ من قبيل " كلمة حق أريد بها باطل " , و بعضها مجرد تشبه رقيع و غير موفق بالمرة بمناهج بعض الغربيين و محاولة تطبيقها على أمور الإسلام و ميراث المسلمين , و غني عن القول أن كل هذه المشاريع انتهت في المزابل . و أما ما يتعلق بالنقطة الثانية , و هي دعوى أن الذي يميز الإنسان عن الحيوانات هو ذهنه حصرا . فهذه دعوى دون إثباتها خرط القتاد و بلعه . إن كان الذهن – كما سيقع لاحقا – هو مجرد وسيلة للعيش و " البقاء " كما يقولون , و لا ندري عن أي بقاء يتحدث هؤلاء و هم يعلمون أن الكل إلى الموت سائر حتما , فإن الحيوانات أيضا تعيش . و إن كان المقصد أن الذهن يسهل اختراع الأشياء التي تزيد من قوى الإنسان في الطبيعة , فإن الحيوانات لا تحتاج إلى هذا الاختراع أصلا لأنها مسالمة للطبيعة و ليس عندها الأمراض النفسانية التي للغربيين في سعيهم المحموم لتخريب الطبيعة و تحويها إلى مصنع

بلاستيكي كبير و بناء ناطحات سحابية حديدة داخلها صناديق و أقفاص ليشتغل فيها البشر في الوظائف المقرفة غالبا . و أما عن الحرية التي يوفرها الذهن , فأظن أنه من المتسالم عليه أن أقل حيوان يملك من الحرية أكثر من معظم البشر , بل إن بعضهم لما أراد أن يرجع إلى الحياة الفطرية و الحرة – كما تصورها – قال بأن ذلك يتم بالرجوع إلى الطبيعة و إلى يومنا هذا عندما تأتي نزعات الحرية و الملل و القرف من المدنية الغربية فإن علاجها يكون غالبا إن لم يكن دائما – باستثناء حالات الانتحار المباشرة أو الغير مباشر كالمخدرات – هو بالرغبة في الحياة في الطبيعة غابة أو صحراء , أي كالحيوانات قدر الإمكان من هذا الجانب . ثم لا ننسى أن محصلة الذهنوية و الاختزالية و الكفر بالتقاليد العالية وصل في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الإنسان مجرد حيوان " متطور " بل مجرد حيوان في جملة الحيوان اللهم أن دماغه أكبر من أدمغتهم بقليل , بل وصل الأمر إلى الاعتقاد بأنه "آلة كيميائية بيولوجية " و من ينظر في كيفية تعامل هذه العلوم الغربية في كثير من نواحيها مع الناس يجد الاعتقاد بنظرية الآلة فاشيا فيها . فبعد أن كان الذهن يميز الإنسان من الحيوانات في بداية ما يسمونه عصر النهضة , آل الأمر إلى استعمال هذا الذهن نفسه لتأسيس تقارب الإنسان من الحيوان ثم إلى مساواته به ثم إلى جعله مجرد آلة تتخبط الذرات الكيميائية فيه لتشكل " ظاهرة الحياة " . إن الذي لا يرى السقوط قبل السقوط لن ينتفع بمعرفة السقوط . " و لات حين مناص " .

أما عن قوله بأنه متبع لنظرية الفلاسفة في تساوي أفراد الجنس في الصفة الذاتية و إن وجد تفاوت في درجات الصفات العرضية , فإننا نقول التالي : لا يكفي أن تعتقد برأي , بل يجب أن يكون هذا الرأي متوافقا مع أصول رؤيتك و مذهبك الكلي . و أما أخذ صور الآراء من الغير , لغاية تسعى إليها , مع كون هذا الرأي لا ينسجم مع رؤيتك و أصولك , بل هذا الرأي له أصول و قواعد قام عليها عند الغير الذي أخذتها منه , فإنه ليس من " المنطق السليم " في شيء , و إنما هو نوع من السياسة و مصالحها . و كذلك هو الحال بالنسبة للنظرية المذكورة . تقسيم الموجودات إلى أجناس تتضمن أفرادا , و للجنس صفات معينة يشترك فيها جميعا أفراد الجنس و بهذا الاشتراك يدخل الأفراد في الجنس , بالرغم من التفاوت في شدة وجود الصفات العرضية , هذا التقسيم تقسيم حقيقي مبني على وجود فعلي , و ليس مجرد قسمة ذهنية اخترعها القوم من أجل ترتيب الافكار أو أي غاية أخرى صناعية وهمية . فالتقسيم حقيقي و ليس صناعي . و كونه حقيقي يعني أنه يتناسب مع حقائق وجودية معينة و مع " هندسة الكون " لو شئت . و لكن ديكارت هنا , و في الواقع سيزداد هذا التوجه لاحقا في الفكر الغربي , سينظر إلى مثل هذه التقسيمات و اشباهها من مقولات أهل العقل " القديم " على أنها مجرد أوهام صناعية تساعد التفكير و التنظيم و التقسيم و لكنها من صنع الذهن البشري على كل حال و لا يوجد ما يوازيها في الخارج و إن وجد شيء يشير إليها فهو من باب الاتفاق و الصدفة أو غير ذلك من اعتبارات عرضية . فما معنى أن يأخذ ديكارت برأي فلسفي قديم , مع إعراضه اللاحق أو تأسيسه لما يؤدي لهذا الإعراض عن الأسس و القواعد التي قام عليها هذا

الرأي . المعنى هو أنه يأخذ ما يشتهيه و يناسب أفكاره المسبقة , و لو في الصورة , و يضرب بما سوى ذلك عرض الجدار .

...

و نكتفي بهذا الحد . و الحمد لله .

(شهادة الإسلام)

" شهد الله أنه لا إله إلا هو , و الملائكة , و أولو العلم , قائما بالقسط , لا إله إلا هو العزيز الحكيم "

ما معنى " شهد " ؟ الشهادة تكون بلسان الأقوال " شهداء لله و لو على أنفسكم و الوالدين و الأقربين " و هي قول معتمد على رؤية واقعة أو سماعها أو العلم بها بطرق العلم المعتبرة , " و لا يأب الشهداء إذا ما دعوا " كما قال في الديون . و قد تكون بلسان الأفعال " و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا " و هم شهداء المغازي المشروعة . و قد تكون بلسان الاستدلال " و شهد شاهد من أهلها " و إنما شهد بوضع احتمالات ذهنية قائمة على ملاحظات بدنية و اعتبارات نفسانية . و قد تكون بمعنى الحضور " ما أشهدتهم خلق السموات و الأرض " و كذلك " أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت " . و قد تكون بلسان أحوال الذات " إن كان قميصه قُد من قُبُل فصدقت و هو من الكاذبين " إذ ذات القميص هي الشاهد الحقيقي في تبيين الصادق من الكاذب في هذه القضية . و قد تكون بوسيلة المعاينة المباشرة للواقعة " و استشهدوا شهيدين من رجالكم " .

فإذن الشهادة : قول و فعل و استدلال و حضور و أحوال ذات و المعاينة المباشرة للواقعة . فكما هو ظاهر , يوجد فرق بين سبب الشهادة و بين صورة التعبير عنها . فالقول تعبير , و سببه هو الاستدلال أو الحضور أو المعاينة , و كذلك الفعل تعبير و ليس سببا . و أما أحوال الذات , فإنها واقع مجرد , فهو لا يشهد إلا بقدر ما يعقل منه الناظر فيه , و إن كان يحتمل بالقوة الشهادة على حقائق أوسع مما استخرج منه الناظر إلا أن ذلك لا يتفعل إلا بنظر الناظر . فالذات ناطقة في عين صمتها . و على ذلك , الحضور و المعاينة سبب للشهادة , و القول و الفعل تعبير عن الشهادة , و أحوال الذات مجمع بين السببية و التعبير , فمن حيث كون مجرد الذات شاهدة على أمور معينة هي صيغة تعبير , و من حيث كون نظر الناظر في أحوال الذات سبب للشهادة بأمور معينة هي وسيلة سببية للشهادة .

فالثمرة هي أن حقيقة الشهادة على ثلاث مراتب وهي أحوال الذات أو حضور أو معاينة الشاهد لمضمونها . و صورة الشهادة على ثلاث مراتب و هي قول أو فعل أو حال .

و لهذا جاءت الآية المباركة بثلاث مستويات , فقوله تعالى " شهد الله " أي بمحض ذاته , و " الملائكة " أي بحضورهم في بحر نوره , و " أولو العلم " أي بنظرهم العقلي في الوجود . فهذا من حيث حقيقة الشهادة و سببها .

و أما من حيث صورة التعبير عنها , فالله يقول و مظهر قوله الوحي "و إن من أمة إلا خلا فيها نذير " , و يفعل و مظهر فعله الأكوان كلها "و من كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون " قال الإمام الرضا عليه السلام أن التذكر المقصود هنا هو تذكر توحيد الله , و لسان الحال هو هو من حيث محض الذات و كذلك " كل يوم هو في شأن " فهو الظاهر في المظاهر و الباطن في البواطن .
و الملائكة تقول و من صور قولها " نحن نسبح بحمدك و نقدس لك " , و تفعل و من صور فعلا إنزال الرسائل و الحياة في النور و لزوم المقامات , و حال ذواتها شاهد من حيث أن نورها موصول بالنور الأعلى الموصول بعين الوحدة المتعالية فمن شاهد الملائكة وصلته بالوحدة الإلهية .
و أولو العلم يقولون و أعظم قولهم " فاعلم أنه لا إله إلا الله " , و يفعلون و أعظم فعلهم بناء و تنمية الحياة كلها بناء على الطريقة و الشريعة , و أحوالهم مرتبة دون الملائكة إلا أنه موصلة لحضرة الحق تعالى بشرط بصيرة الناظر " و تراهم ينظرون إليك و هم لا يبصرون " و أما الذين يبصرون فقال لهم " النظر في المصحف عبادة " و " النظر في الكعبة عبادة " و " النظر في وجه علي بن أبي طالب عبادة " و قال عن أولياء الله " الذين إذا رءوا ذُكر الله " .
...

(الشركة التجارية – الراعي الرسمي للمدرسة الحداثية)

عندما صنع الألمان (بروسيا سابقا) هذا النظام , إنما صنعوه لأنه كان مناسبا للحكومة و مؤسسا بنحو يجعل جمهور الشعب خاضعا للملك خضوعا مفرطا (و بعض أهل النظر يجعلون هذا العامل أحد أهم عوامل خضوع الناس الرهيب لهتلر النازي – و في هذا التفسير قوّة إلا أنه عامل ضمن عوامل أخرى) , و كان حب الأمريكان الذين رأوا أثار نظام التعليم الألماني في بدايات القرن التاسع عشر الصليبي مبنيا على رؤية الخضوع العجيب و الانضباط الصارم للألمان , و من هذا الحب و الإعجاب انطلقت رغبتهم في تطبيقه في أمريكان .

و هنا يرد تساؤل مهم : إن كان الألمان أخذوا بهذا النظام لمصلحة السلطة الملكية , فلماذا أخذ الأمريكان به – و الذي دعموا هذا النظام منهم إنما هم تجار و أرباب أموال و الشركات التجارية الكبرى أي أهل التجارة (كروكفلر و كارنيجي لاحقا بوجه خاص) ؟ ما مصلحة التجار في مثل هذا النظام المدرسي ؟

لنبدأ من المعلوم . ما الذي يريده التاجر ؟ الجواب سهل , فالتاجر – الرأسمالي بالأخص – يريد ثلاثة أشياء : نقود و نقود ثم مزيد من النقود .

و كيف يستطيع الرأسمالي أن يكسب النقود ؟ الجواب ايضا سهل , فكسب النقود ينبني كأصل على ثلاثة أمور :-

أولا , وجود موظفين , للعمل عند الرأسمالي و مصانعه ذات العمل الرتيب الممل القاتل للروح و الحس , أي موظف متعود على الملل و تنفيذ الأوامر كالآلة و إن كان لا يجد في الأمر أي معنى بل تحديدا أن ينفذ مع عدم وجدانه لأي معنى أو صلة شخصية بالموضوع .

ثانيا , قلة التكاليف , سواء فيما يتعلق بما يسمونه "موارد بشرية" أي الموظفين أو ما يسمونه "الموارد الطبيعية" و الطبيعية ليس لنا شغل بها في هذا المقال و كلامنا عن الشق الأول , بما أن أجور الموظفين عند الرأسمالي هي أحد أهم المصاريف التي تقتطع من ربحه فإنه من متطلبات الرأسمالي – أو أمنياته – أن يجد موظفين يقبلون بأجور متدنية و يقنعون بذلك حتى لا يقوموا بثورة أو مقاطعة أو نحو ذلك من مشاغبات الموظفين .

ثالثا , وجود المستهلكين , و لأن المصانع الحداثية و الغالبية العظمى من منتجات الحداثة في شتى القطاعات و المجالات إنما هي أشياء محكومة بنظرة كمّية و تهتم بالكمّ و رخيصة من حيث المعاني العالية و الحس الروحي و المضمون العقلي الذي وحده له وزن معتبر في المجتمعات التقليدية التابعة للسنن الأولى , و كذلك حيث أن الرأسمالي يريد أن يبيع أي شيء يمكن أن يأتي له بالنقود فإنه لا يحب أي قيود , فهو يفضّل أن لا يكون في المجتمعات أي شرع قائم يحدد و يقيّد ذوق الناس و ما يجوز و لا يجوز لهم أن يشتروه و يتعاطوه إذ هذا حجب لقطاع كبير من المستهلكين المحتملين " بأفكار دينية أو فلسفية سخيفة لا داعي لها " فالمهم هو الاستهلاك حتى يكسب الرأسمالي مزيد من النقود و الأملاك , و كذلك حيث أن وجود حياة روحية و عقلية و شعائرية قوية في أي مجتمع و في

أي فرد يؤدي بالفطرة و الطبيعة إلى قلّة رغبته و استهلاكه للأشياء المادية – و المادّة هي المجال الوحيد لكلام الحداثي و الرأسمالي , المادة بمفهومه هو طبعا و ليس كما هي مفهومه عند التقليديين و أهل الفلسفات "القديمة" كلها تقريبا إن لم يكن كلها فعلا – كما نراه حتى الآن في الناس الذين لهم اهتمامات غير شراء بضائع من السوق لمجرد الشراء تقريبا و بهوس عجيب فنجد أن مستوى استهلاك هؤلاء لبضائع الرأسمالي قليل جدا حتى لو كانت اهتماماتهم "مادية" أيضا كالذي لا يجد في حياته أفضل من النيك و الرياضات من قبيل تسلق الجبال و السباحة في البحار و نحو ذلك فمثل هذه الاهتمامات النابعة من علاقات إنسانية صرفة أو حس المغامرة في هذا العالم أيضا لا تفيد الرأسمالي جدا – خصوصا حين نتحدث على مستوى عمل شعب بأكمله أو جماهير عريضة منه و ليس الكلام على الافراد و الشذوذ بل الكلام عن القاعدة التي يفضل الرأسمالي أن تُبنى عليها المجتمعات – فلو كان الأمر له لفضّل أن يكون المجتمع لا يعرف إلا أمرين , العمل في وظيفة تنتج مادة بكمّيات كبيرة , و استهلاك هذه المنتجات ليل نهار , و كلما اقترب من هذه الغاية العظمى كلما كان أسعد و أفضل بالنسبة له من العكس . فهذه الحيثيات الثلاث أي سيادة النظرة المادّية الكمّية وَ إزالة القيود التقليدية وَ إزالة الحياة المعنوية . هذه الثلاثة هي التي تدعم وجود مستهلكين للبضائع على الدوام . و أضف إليها أيضا تكاثر السكان إذ الناس هم المستهلكين , فالتكاثر شرط مُكمّل أيضا إلا أنه ليس ضروريا جدا , و لكنه ضروري من حيث أن كثرة السكان تعني كثرة الاستهلاك و التي تعني كثرة أرباح الرأسمالي بشرط توفر الحيثيات الثلاث الأولى , إذ ما الفائدة من كثرة لا تخضع لتلك الحيثيات الثلاث .

فإذن هذه هي مطالب الرأسمالي و الصناعة الحداثية . فما علاقة هذه المطالب بنظام التعليم الحداثي ؟ و الجواب : العلاقة سببية من الطراز الأول ! فالمدرسة الحداثية – المفروضة على الجميع " لتعليمهم القراءة و الكتابة " كما يقولون , و هي مهارة لا تحتاج إلى أكثر من مائتين ساعة و إن كان الشخص حمارا مرُخّصا على العموم و يمكن تعليمها لأطفال في سن الخامسة في بيوتهم – مهمّتها تسهيل هذه الحيثيات الثلاث المذكورة سابقا , بل صناعتها صنعا . حين تضع هذا في الحسبان, ستجد أن واقع هذه المدرسة الحداثية و أنظمتها و ألياتها و هيئتها و قواعدها و آثارها تصبح مفسرة و واضحة , و على أقل تقدير و مع أسوأ الظنون فإنها ستصبح مفهومة أكثر بكثير من التفسير السائد الذي أقصى ما عنده هو أن يقول "نحتاج إلى إصلاح التعليم و إنفاق مزيد من النقود عليه " – و التي تصب فقط في مصالح من يأخذ هذه النقود لا غير مع مزيد من الهم و الغمّ على بقيّة الناس .

لننظر في كل حيثية من الثلاث , و نرى ما هي الآليات الرئيسية التي تستعملها المدرسة الحداثية للمساهمة – بل للوصول – بالناس إلى غايات أرباب الرأسمالية و الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد .

قبل البدء يجب ان ننظر في أول ظاهرة متعلقة بهذا النظام الحداثي و هي ظاهرة " الفرض العام " . أي أنهم من أول الأمر يفرضون على الجميع الدخول في هذا النظام , بالقانون أي بالعسكر (و لا قانون بلا عسكر , و قد يكون هناك شرع من حيث عباداته و شيء من معاملاته بلا عسكر) .
الأمريكان على سبيل المثال , في منتصف القرن التاسع عشر فرضوا "التعليم العام" كما سموه على الجميع , و كانوا في فترة من الفترات يجبرون الأهالي على إخراج أولادهم بالعسكر أحيانا و بالغرامة المالية أحيانا . و كذلك في كل البلاد التي فُرض فيها التعليم العمومي بقوة القانون . و في يومنا تتفق البلدان كلها تقريبا على فرض المدرسة الحداثية على الناس , أقلّهم يفرضه من سن 3 و أكثرهم إلى سن 18 , بينما المتوسط هو الفرض من سن 6 أو 7 , و النهاية قريب من 15 تزيد أو تنقص . و هذا يُظهر أول ما يُظهر أن الدولة الحداثية (ممثلة في بعض البشر بالطبع , فلا يغرّنك الاسم عن ملاحظة المسمى , فكلمة "الدولة" إنما هي تعبير تجريدي عن رأي بعض الأفراد من البشر , لا أكثر و لا أقل , و هذه الخدعة اللفظية كثيرا ما تُستعمل في الغرب و الشرق حتى يتم تبرير أي شيء باسم "الدولة" و أختها "المصلحة العامة" , و إنما هو رأي بعض الناس لا غير , فليكن هذا في بالك دائما) تعتبر الأولاد ملك شخصي لهذه الفئة من البشر التي تدير "الشؤون العامة" و بالتالي يحق لها أن تحكم فيهم بما لا يحق لأهالي الأولاد أن يحكموه فيهم إلى أن يبلغوا أو للولد نفسه أن يكون له رأي في ما يتم التصرف فيه . المدرسة الحديثة هي – بعبارة مبالغ فيها قليلا فقط – نوع من اختطاف أبناء الناس و غسل أدمغتهم – لنستعمل تعبيرا سخيفا لواقع سخيف . و هذا من البدء يظهر لك النيّة الدافعة لمثل هذا العمل . و أقلّ الذين يفرضون هذا التدريس هم الذين يفرضونه في سنوات الطفولة تحديدا , ثم بعد ذلك قد يسمحون لك بأن تأخذ ابنك , لأنهم فرغوا منه ! و هو كما ترى , ثوب حرية و قلب فرعنة .
أما عن المطلب الأول : توفير الموظفين القابلين للملل . فبعبارة واحدة يعرف معناها كل من عانى هذه المدرسة الغربية : هذه المدرسة من قبل أن تذهب إليها في الصباح حتى تخرج منها بعد الظهر – أو بعد ذلك – حتى تجربة مشحونة بالملل . إن قلنا "المدرسة ملل" فلا مبالغة في ذلك البتّة بل هو عين الصواب الذي هو عين تجربة و ذوق كل من دخلها أو في أقل تقدير – على افتراض وجود بعض "المازوخيين" – الغالبية العظمى ممن دخلها . المباني , أسلوب التدريس , الفصول الرتيبة , الحصص المتتابعة ذات المواد المختلفة (حتى يصبح ذهن الطالب أو المحبوس كالخلاط لا يدري ما فيه من كثر ما وضع فيه, و من المعلوم أن تجهيل الناس يتم بأمرين , عدم تعلمهم لشيء أو تعليمهم كل شيء , و المدرسة الحداثية تتخذ الخيار الثاني), الاهتمام بالكمّ (كمّ المادة التي يجب تغطيتها في كل فصل , و كمّ الأسئلة التي يجب أن تحلّها في عدد معيّن من الدقائق في الامتحانات , و كمّ الواجبات التي يجب أن تقوم بها في المنزل – لا يتركونك حتى في منزلك ! هذه النفوس اللعينة – الخ) , ثم الملل الناشئ من صحبة أشخاص في نفس الفئة العمرية و غالبا بنفس مستوى العقلية , و الملل الناشئ من النظر في وجه الأستاذة الذين هم بدورهم يغلب عليهم الملل من الجو كله . المدرسة

الغربية تدريب مباشر على الوظيفة في مصنع أو شركة تجارية حداثية – قبيحة بدورها بطبيعة الحال .

المطلب الثاني : قلة التكاليف . هنا يأتي دور الامتحانات و الاختبارات ذات التقييم الكمّي . ما العلاقة بين تقليل تكاليف الموظفين و قناعتهم بهذه القلّة في الأجور , و بين الاختبارات ذات التقييم الكمّي ؟ العلاقة دقيقة في البدء , إلا أنها شديدة الظهور بعد التأمل إن شاء الله . لنقدّم بمقدمة تضع الأمور في سياقها و نصابها . من المعلوم أن كل الثورة الحداثية على العالم التقليدي – في أوروبا منشأ هذه الغوغائية تحديدا – نشأت من أناس حاقدين على من بيدهم السلطة و الرفعة , أي حاقدين على الملكية و طبقة النبلاء من جهة , و حاقدين على طبقة الاكليروس أو الكهنوت الصليبي من جهة أخرى . و لذلك تجد في صلب أي كلام حداثي بل و في ظاهره أيضا بغضا لفظيا لكل " سلطة " و " طبقية " و "النزعة الاستعلائية الخاصية " و "الغموض و الاسرار" و "التراث و القديم " بل غالبا ضد أي "ميتافيزيقا " و "غيبيات" و نحو ذلك . الجامع المشترك بين كل هذه المفاهيم " الفلسفية " (و ليست إلا صرخة حاقد في واقع الأمر) إنما هو السعي إلى سحب البساط من تحت أقدام الملوك و النبلاء الاقطاعيين و رجال الدين الذين يرجع إليهم الجماهير , حتى يسقطوا على مخ راسهم (و بالطبع يأتي الحاقد ليكوّن لنفسه فرعنة جديدة كالعادة , فبدل الملكية نشأت في فرنسا امبراطورية تسعى للاستعمار , و كذلك في كثير من بلدان أوروبا, و في أمريكا نشأ حال اليوم و معلوم مدى احترام الأمريكان لقرارات المجتمع الدولي , و بدل الإقطا ع نشأ تحويل بلدان العالم إلى أسواق يتنافس الفراعنة عليها , و بدل الكهنوت نشأت العلمانية التي هي أوحش نظام فكري تقريبا عرفته البشرية و أكثرها سخافة و سوء أدب و وقاحة ما بعدها وقاحة و التي تعتبر كل من سواها و كل من لا يرضخ لها و يقبل بها متخلفا متحجرا جامدا جاهلا غير مثقف غير مناضج أسطوري خرافي صبي , فتأمل) . الحاصل , بعد أن استطاعت النزعة الحاقدة الغوغائية – أو العلمانية الحداثية الغربية – أن تزيل أو تبعد عن نفسها تأثير السلطة "التقليدية" , و "الطبقية التقليدية" كما مورست في أوروبا و التي كان القلّة فيها ملاك و الباقي في حكم العبيد و تحت السخرة أي جماهير حمير , سعى أرباب هذه النزعة إلى إعادة خلق طبقية جديدة . و لكن هنا تعلّموا من أخطاء ماضيهم فقاموا ببعض التعديلات . فالطبقية القديمة كانت تعتمد على أحد ثلاثة أمور , السلاح أو الأرض و المال أو الديانة . أما السلاح فيمكن أن يُعارضه سلاح مثله , و أما المال فمجلبة للحقد الجماهيري و الحسد و سعي الجماهير إلى أخذ أموال الملاك الكبار – كما حدث في الشيوعية و الاشتراكية و الفوضوية التي اكتسحت أوروبا , و أما الديانة فالإلحاد العام أو شبه الإلحاد الذي انتشر و سعى اصحاب الحقد الحداثي في نشره مباشرة أو من وراء قنا ع و بتدرج يحول بينهم و بين اتخاذ الديانة كوسيلة للطبقية الجديدة . و هنا بزغت فكرة في ضمن أفكار متعددة يتم إعمالها كلها في حين أو في آخر , و هي فكرة المدارس الإجبارية , و تحديدا فكرة الاختبارات الكمّية لتعيين "درجة" الإنسان ! الآن يستطيع شرذمة من البشر أن يكتبوا ورقة عليها بعض الأسئلة (و التي أتحدى أن ينجح الآن عشرة في المائة من رؤساء الدول و الشركات في حل اختبار في مقررات المرحلة الابتدائية أو

المتوسطة و بشرط عدم الدراسة وبناء على المعلومات الحاضرة لهم) ثم يتم تحديد وقت معيّن لحل هذه الأسئلة عادة ما يكون معدّل حل كل سؤال دقيقة في بعض صيغ الاختبارات الأكثر شيوعا (وكأن النمط العام لمواقف الحياة الفعلية فيها مثل هذا الموقف أصلا حتى يتم "تدريب الطلاب" عليه , كما قلنا لا فائدة من نسبة أهداف لهذه الأشياء غير أهدافها الفعلية) ثم بعد ذلك يتم تصحيح الأجوبة , و حينها يتحدد مصيرك الأبدي , فإما في الجنة و للجنة درجات " النجاح " , و إما في جهنم "الرسوب" (ولا دركات في جهنم الرسوب الحداثي- فالرسوب عندهم ملّة واحدة) , كل هذا بناء على معيار عشوائي استخرجه هؤلاء من عمق أدبارهم – تقريبا من إلهام البروستاتا – و بدأوا يحكمون على الناس بناء عليه و الأدهى من ذلك هو قبول الناس لمثل هذا الحكم عليهم بناء على أن " حل الاختبارات راجع إلى قدراتك العقلية " بالمطلق . و هنا سرّ قوّة هذه الطبقية الجديدة . و هي أنها توهم الناس بأن معاييرها "موضوعية" و أن الأشخاص "أحرار" إما في "الجد و الاجتهاد – فمن جد وجد " و إما في " الكسل و التسكع و الفشل " . و لاشك أن من يلوم المقررات أو البيئة الدراسية أو أسئلة الاختبارات و طريقتها أو اسلوب تدريس الأساتذة (أو الجنود للدقة) أو أي ما شاكل ذلك سيجد مطرا من حجارة المواعظ الجاهزة و اتهامات بالاختلال النفساني تجعل فشله يزداد في أعين الناس , فكأن هذا الفاشل لم يرض بأن يرسب أو تكون نتيجته ضعيفة حتى جاء يعتذر عن ذلك بلوم طريقتنا المثلى ! لا بورك فيه . فالحاصل , نظام الاختبارات صُمم أساسا ليجعل الجماهير في "درجات متدنية" و قلّة قليلة فقط من "الممتازين" , يعني نفس فكرة الطبقية الأوروبية القديمة و لكن بأسوب جبان و رخيص , أي أسلوب أقرب لليهودية . ظاهره تحديد درجة الطلاب , و باطنه " تحديد درجة الطلاب " ! ثم النتيجة هي أن الجماهير "الفاشلة و الكسولة" سترضى بل ستشكر من يمنّ عليها و يعطيها وظيفة بأي راتب كان , ففي نهاية المطاف , إنما نجزيك بحسب ما كنت تعمل و درجة شهادتك تقييم صادق وموضوعي لدرجة اجتهادك و التزامك , و بناء على درجة شهادتك سُتحدد الوظيفة التي يمكن أن تأخذها أو الجامعة و التخصص الذي يمكن أن تلتحق به , و بقية حياتك ستتحدد حول ذلك (و الاستثناء استثناء) . هل يمكن مثلا لشخص تخرج بدرجة 70% مثلا أن يحصل على وظيفة محترمة تناسب عقليته و نفسيته و رغبته التي ستدفعه إلى الاجتهاد فيها , الامتياز محدد بدرجة 90 % (عندنا , و لكل دولة نفس الفكرة تقريبا و إن اختلفت الأرقام) بالتالي , من حيث النسبة الكمّية البحتة , الغالبية من الناس سينالون درجات تتراوح بين 70-80 % أو حتى أقل من ذلك . و حين لا تكون من أصحاب الطبقات الممتازة لأنك لم تُحسن حل سؤال في وقت من الأوقات وضعه شخص معين بناء على معيار خارجي عرضي لا وزن حقيقي له , فإنك ستضطر أن تقبل مصيرك "العادي" أو " الفاشل " كشيء اقترفته يداك . و هنا فن طغيان الحداثة : أن يطغى عليك في حال إيهامك بأنك حر في اختيارك و أنك الذي جلبت المصيبة على رأسك و خربت بيتك بيديك . و من ثم سترضى و تشكر ربك على أنك استطعت أصلا أن تحصل على وظيفة , مهما كانت مملة و قبيحة و لا فائدة بل يوجد فيها ضرر مباشر على الناس , فكسب العيش قد يبرر بيع

الموت . و مثال على ذلك , أمريكا نفسها . و ما سيلي من مستلهم من شرح الأستاذ جون تايلور غاتو – بارك الله عمله في نقض هذا التنظيم المدرسي الحداثي . يذكر الاستاذ أن أكبر محل لتوظيف الناس في أمريكا هو سوق وول مارت , حتى إن عدد الموظفين كبائعين في وول مارت (عالميا) يتجاوز سكان تسعة و عشرين ولاية من ولايات أمريكا إن قارنت وول مارت بكل ولاية منها على حدة . عدد موظفيهم يبلغ 2.1 مليون , في أمريكا منهم 1.4 أي 10% من القوة العاملة في أمريكا كلها . ثم يأتي في المرتبة التالية الموظفون في محلات بيع الوجبات السريعة (والفارغة المميتة) مثل ماكدونالد و برغر كينغ و ما شاكل ذلك , هذه الوظائف التي يموت بسبب منتجاتها في أمريكا وحدها (تستطيع أن تتخيل كم العدد خارجها) أكثر من عشرة أشخاص يوميا بأقبح أنواع الموت الذي تتخيله أحيانا و لا تتخيله أيضا , و يدخل المستشفى نحو خمسة و عشرين شخصا يوميا (اقرأ كتاب "فاست فوود نايشون" لمزيد عن هذه الصناعة "المتقدمة" و الغربية بامتياز والتي لم يبتكر مثلها أي بشر حتى من سكان قبائل افريقيا السوداء في كل تاريخهم), هذه الوظائف التي لا يطمح إليها أحد تقريبا و لا يحبها محترم لنفسه و لا تؤدي إلى نتيجة يرتضيها الحداثي لنفسه و بعبارة واحدة تقتل المعنويات كما تقتل الأجسام (لم أسمع يوما عن إنسان قال " أريد أن أبيع للناس برغر مصنوع من أمعاء الخنازير و خراء البقر, هذا حلمي من يوم كنت صغيرا ") . من أين ستأتي بالموظفين الذين يرضون أصلا أن يعملوا في مثل هذه الأماكن ؟ يجب أن تصنعهم , و العامل المشترك بين هؤلاء على الأغلب سيكون هو أنهم من " الفاشلين في المدرسة". تبرير كاف جدا .

المطلب الثالث : إيجاد المستهلكين , و لذلك ثلاث قواعد و هي سيادة النظرة المادّية الكمّية وَ إزالة القيود التقليدية وَ إزالة الحياة المعنوية . و تحقيق كل قاعدة منها و تفصيل كيف قاموا و يقومون به يوميا يطول جدا , و لكن فيما يتعلق بالمدرسة الحداثية بالأخص هو التالي :-

أما سيادة النظرة المادّية الكمّية , فالمقررات التي ستُدرس في المدارس ستكون إما تعبير مباشر عن هذه النظرة أو غير مباشر أو سيكون الشيء الخارج عن هذه النظرة مغلوبا على أمره في قبال بقية المقررات و بقية الأعمال الأخرى داخل سور المحابس . ثم نظام الاختبارات و الاهتمام بالرقم الذي ستناله بعد أي عمل تقوم به , أي الأولوية للرقم و العدد و ليس للعمل نفسه حتى لو كان قولا لشعر أو فهما لنص , سيدعم النظرة بنحو قوي .

أما إزالة القيود التقليدية , فنابع ايضا من الأسلوب العام للتدريس و الحياة العامة , و كذلك للمقررات الفارغة من أي روح , و "أنشطة" الطلاب , و الغايات التي يتم إلقائها عليهم , و ما يشاهدونه أمامهم , إلى آخره .

أما إزالة الحياة المعنوية , فأساس هذه الإزالة – ضمن ما سبق إذ لكل عامل أكثر من عمل و أثر – هو قتل الخلوة . فلا يوجد خمس دقائق في المدرسة يُمكن للطالب فيها أن يجد لحظة هدوء أو صمت أو وحدة أو حتى أن يجد تشجيعا لمثل هذه الأمور , بل دائما يوجد جرس يرن أو أستاذ يصرخ أو شيء يجب عمله أو حتى إن استطاع الطالب أن يجد لنفسه بضعة دقائق من الخلوة بنفسه فإنه فورا

سيجد من يسأله – من الحمقى بالطبع – و يقول له " ما بك ؟ هل يوجد شيء يضايقك ؟ هل حصل شيء ؟ " (و هذا نمط في المجتمعات المتأثرة بالحداثة , نمط مقزز و مجلبة للقرف بشكل لا محدود لمن يعرف معنى الحياة) بعد فترة يصبح في عمق وعي الصبي أن الصمت و الهدوء و الانعزال عن الناس هو نوع من المرض , أو "توحد" !! هذا الاسم ينطبق على حالة يعتبرونها مرضية في هذه الأزمنة التعيسة و العصور المظلمة . انتبه أن تتوحد ! هذا من أهم شعارات المدرسة الحداثية , بل المجتمع الحداثي كله . انتبه أن تجلس وحدك , كن مشغولا دائما بلعبة ما , بأي فرقعة من أي شكل ولون , بأي برنامج تلفزيوني تافه , بأي ضجيج في أذنك تحت مسمى " موسيقى " (و الموسيقى بريئة منهم ككل الكلمات التقليدية العريقة التي اختطفوها ظلما و عدوانا و جهلا و إيغالا في تحريف الكلم عن مواضعه) , انشغل بأي شيء , بواجب مدرسي , بحفظ معلومة لا تهمك و لا تهم أحد في شيء (لا أذكر في الاثني عشر سنة في المحبس أني سًئلت يوما عن موضوع درسته في المدرسة , و إن حصل – بالصدفة – فإن السائل يكون مجرد فضولي يريد أن يختلق موضوعا للحديث مع صبي صغير و يُظهر أنه مهتم , و اهتمامه المصطنع يختفي في ظرف خمسة و أربعين ثانية على الأكثر) . بعبارة واحدة: كن مع القطيع و احذر أن تتوحد . تخصص المدارس الحديثة هو قتل الحياة المعنوية , و جعل التوحد كابوسا مرعبا في نفوس الطلاب . دائما "الشلة الأقوى" و الأكثر إغراء هي الأكثر عددا و الأقوى شخصية في فرض حركاتها و جذب الانتباه لها في المدرسة , أي متفاعلة و لو بسوء أدب (مع الأسف كنّا من هؤلاء , و الحمد لله أننا لم نكن من غيرهم !) بالتالي المتوحد سينال من الإهانة في المدرسة بقدر الله وحده يعلمه (إنما توحدنا في آخر سنة بعد أن منّ الله علينا بسلوك الطريقة , و بعد أن ترسخت سلطتنا في المدرسة بحيث أنه لا يجرؤ أحد على مجرد التفكير في إزعاجنا فضلا عن إهانتنا, و كان معنا شخص من كثر ما تعرض للإهانة – أحيانا على يدي مباشرة – أصابته حالة نفسانية صعبة اضطر معها إلى ترك المدرسة و الدخول في حالة عصبية من الشعور بالنقص و آخر ما سمعته عنه قبل بضعة اسابيع – الآن عمري سبعة و عشرين سنة أي أكثر من عشر سنوات على الخروج من الحبس – أنه "تمرجل" على أناس فأذاقوه من طعم أياديهم و أرجلهم ما أشبعه لحد التخمة) . المدرسة تقتل الخلوة , و من لا خلوة له لا عقل له .

هذه بعض الإشارات حول العلاقة المباشرة بين الشركة التجارية و نظرتها للعالم و بين المدرسة الحداثية و قواعدها و آثارها. هذا ما أرى , فانظر ماذا ترى .

...

(التحريف السلفي و الحداثي لمصادر العلم التقليدي)

مع إعطاء الشكر مقدما لكل محقق لكتب الميراث – أو التراث حسب قولهم – و إكبارنا للجهد و التدقيق الذي يقومون به سواء كان المحقق من المسلمين أو غيرهم , فإننا لا يمكن أن نقبل بالسكوت عن إيضاح إفساد مقابل يقوم به كثير جدا ممن له سلطة طبع الكتب التقليدية و إضافة فصول فيها مقدمات عن الكتاب و الكاتب أو سلطة إضافة حواشي ضمن الكتاب .

القضية هي التالي : لا تكاد تجد كتابا حققه أو طبعه سلفي أو حداثي إلا و قد قدّم مقدمات للكتاب و وصف له أو حواشي عليه و لكاتبه تضع القارئ العام في حالة ذهنية تجعله إما ينحرف عن مقاصد الكتاب و إما أنها تشوش عليه صفاء القراء .

و أطروحتنا هي التالي : إن كنت فعلا حسن النية و راغبا في التوضيح و الكشف حسب ما تقول , فاترك الكتاب كما هو و اقتصر على العمل التحقيقي المحض فقط . أما المقدمات فإن كان و لابد فاطبعها مستقلة عن الكتاب أو مرفقة معه , و أما الحواشي فإن كان و لابد فاقتصر فيها على تبيين الغامض من الألفاظ اللغوية فقط بما لا يتجاوز محض اللغة إلى أي تعبير عن رأيك الخاص في المضمون أيا كان . هذا لمن يريد الأمانة و الصفاء للقراء . و من أراد أن ينقد أو ينقض كتابا ما , فليؤلف فيه مؤلفا يخصصه لذلك و لينقض منه ما شاء , و لكن لا يشوش على القراء بإضافة معارضاته اثناء الكتاب و لا أذكر كم مرة غضبت من مثل هذه القضية حتى وصلت في بعض الأحيان – و نستغفر الله – من الغضب إلى أن لعنت المحقق و دعوت عليه , و كانت الحالة تحديدا متعلقة بأحد كتب الأدب العربي الإسلامي التي رأى المحقق برأيه الفاسد أنه يحق له أن يطمس على بعض الفقرات منه بدعوى أنها " مخالفة للذوق و الأخلاق". اليوم يطمس لأنها مخالفة لأخلاقه , غدا – بل اليوم أيضا – يطمس لأنها مخالفة لعقائده , و بعد غد لأنها مخالفة للمصلحة العامة , و بعده لأنه لا يريد أن يزعج عينه العوراء بالنظر إلى نص معين . ثم يسمونه تحقيقا و أمانة علمية . تحقيق الكتاب هو تحقيق للكتاب , و ليس موضعا لإظهار فكرك و ذوقك و رأيك و عقائدك الخاصة . و اغضبني أيضا مؤلف موسوعة "جامع الأصول التسعة" التي يفترض فيها أنه سيقتصر على ذكر الروايات الواردة في أهم تسع كتب للحديث الشريف , و قد فعل ذلك جزاه الله خيرا , إلا أنه لم يخل من نزعة السلفية في إقحام آرائهم الضعيفة في شؤون الملّة , فبدأ يُعلّق على كل حديث بحسب ما يتفق و رأيه و مدرسته الخاصة , و بالطبع حين تأتي النوبة مثلا للروايات الواردة في حضرة علي عليه السلام تجده يسعى سعي المحموم المسعور لمحو قيمتها و كأن الذين رووها كانوا صبيان في الكتّاب و ليسوا رؤوس علماء الحديث في الأمّة , حتى جاء هذا السلفي ليصحح عليهم بآرائه الكاسدة و بضاعته المزجاة , ظنا منه أنه يرغم أنوف الشيعة بذلك – و لا يخفى أن هذا هو باعثه الأكبر من نفس عباراته و حواشيه على هذه الأحاديث العلوية – و كأن الحضرة العلوية ملك للشيعة

بماركة مسجّلة , و لم يرغم أشباه هذا المتهور إلا أنفه هو و إلى الله المصير . مثال ثالث و أخير نظرت في كتاب تاريخ للدولة العثمانية للمؤلف الصلابي حين كنت في إحدى المكتبات , و كالعادة فتحت إلى بعض المواضع لأرى مدى إنصاف الكاتب , خصوصا و أننا نعلم أن المؤلف السلفي بكل صوره و الإخونجي لا يحسنون التعبير إلا أن أحزابهم المنحرفة و لا يرون في أي شيء تقدّم عليهم إلا أنه مؤيد لهم أو يسعون بالحق و الباطل – و غالبا بالباطل إ لم يكن دائما – إلى نقضه و اظهار كذبه أو لا أقل أنه مشكوك فيه شكا يجيز ردّه . ففتحت على مشهد فتح القسطنطينية , و قرأته , فلم أجده ذكر شيئا عن التصوف و الصوفية , و ذكر شيخ السلطان الفاتح – قدس الله سره – و هو الشيخ شمس الدين – رضوان الله عليه – و تعظيم الفاتح له , و لكنه لم يذكر شيئا عن كون الشيخ صوفيا , و لا عن شيوخ الصوفية كانوا يتخللون الصفوف , و لا حتى القضية البديهية و التي تقرر بأن الدولة العثمانية من يومها دولة صوفية من رأسها إلى أخمص قدمها , بل يُخيّل للقارئ لمثل هذا التاريخ أن الدولة العثمانية كانت إسلامية سياسية , كأنها نسخة من الذي يريد أرباب هذه الأحزاب المنحرفة أن يصلوا إليه – و هيهات أنّى للذبابة التوجه نحو الشمس كالنسر . لعلك تقول : إن من حق المؤلف أن يضع رايه و لو اختار في مؤلفه الخاص أن لا يكتب عن التصوف أو الصلة القوية للتصوف بالعثمانيين . فنقول : القضايا التاريخية لا راي فيها ! التاريخ ليس لعبة يسوسها الكاتب كما يشاء – كما يفكر الطغاة (و هذا يفسر لك لماذا يقومون بذلك) . هؤلاء يريدون أن يصيغوا تاريخ المسلمين على أنه مجرد مقدمات تشبه حالتهم هم . حتّى يُخيل للساذج من العمي من مقلديهم , أن المسلمين لم يكونوا من عصر النبي إلى وقت نشوء حزبهم الكاسد إلا كحزبهم الكاسد أو يكادون . بالأمس كنّا في معرض الكتاب بجدّة – حرسها الله و باركها – و دخلنا في ما أسمّيه " حوارات الوراقين " , و كان الذي يناقش بحدّة و تسرع و عشوائية سلفي , و يبدوا أن له نوع اطلاع على بعض كتب السادة الأشاعرة , و كان موقفة هو الغضب على بعض أشاعرة هذا الزمان تحديدا الذين يتشددون في حكمهم على الشيخ ابن تيمية و أتباعه المعاصرين من السلفية – اتباعه إلى حد ما فقط . فبعد أن صرخ و ناوش , و نفر منه بقية المتحاورين تكلّمت معه بهدوء لمحاولة أن نبدأ حوارا مثمرا من الأصول , بدل نوعية الأقوال التي كان يلقيها و المتعلقة بكتاب برأيه في كتاب ألّفه فرد من الأشاعرة في مسألة جزئية لم نحرر صورتها من البدء و نحرر محل النزاع و لا أي شيء حسب طريقة كلام أهل العقل و الأدب , بل يتحدث و كأنه يريد أن يأكلنا بكلامه , و لا يحسن الاستماع بدون مقاطعة , كعادة السلفية عموما و التي يعرفها جيدا من عاشرهم أو حاورهم . فلما ألقى الله الهدوء ليستمع قلت له ما مضمونه : أليس يوجد نحو مائة و أربعة و عشرين ألف صحابي ؟ قال : نعم . قلت : هل تقول بأن رؤية كل هؤلاء الصحابة للعقيدة الإسلامية و تفاصيلها كرؤية ابن تيمية لها ؟ قال : نعم بل رؤية ابن تيمية موافقة لرؤيتهم . فقلت متعجبا : نحن لا نعرف أصلا من الصحابة بالأسماء – فضلا عن تفاصيل الأقوال و الآراء – إلا نحو أربعة آلاف إلى عشرة آلاف صحابي على الأكثر , فكيف قطعت بأن بقية المائة و العشرين ألف عقائدهم كذا أو كذا و أنت لا تعرف أقوالهم في هذه الأمور

أترجم بالغيب ؟ فبُهت قليلا و للإنصاف – و قد أكبرت هذه منه و لم أجدها في سلفي قبله – نظر إلي و قال بتردد : فلنقل أني سحبت قطعي الأول فما الذي يلزم . فقلت : إذن نحن لا نعرف من أقوال الصحابة إلى أقوال أقل من عُشرهم , و الآن أسألك , كما من الصحابة الذين نعرفهم قام بتفصيل رؤيته لقضايا العقيدة و منهجه في قراءة آيات الصفات في القرءان , الجميع يقرّ بالآيات هذا لا كلام فيه و لكن كلامنا عن كيفية تفسيرهم و عقلهم لهذه المعاني أهو على الطريقة الاشعرية أو الطريقة السلفية أو أي طريقة أخرى ؟ فقال : إن الصحابة لم يتكلموا عن هذه القضايا بتفصيل أصلا . فقلت : إذن كيف تجزم بأنهم نظروا بهذه العين أو تلك ؟ و توقفنا هنا لأنه كان محتاجا أن يسافر إلى بلده . و ما أردته من هذه القصة تحديدا هو كيفية جزمه الأول بأن شيخه ابن تيمية – الذي يقول عنه ابن الشيخ ابن حجر الهيتمي " من هذا ابن تيمية حتى يُنظر إليه أو يُعوّل في شيء من أمور الدين عليه " – عنده عين العقيدة التي كان عليها النبي و كل الصحابة حتى الصحابة الذين لا نعرفهم . هذه النزعة سلفية مشهورة . فهم يقطعون بأنهم يقرأون عين النصوص , و يقطعون بأن مخالفيهم يقرأون النصوص من خلال منهج خاص بهم , أي أنهم هم يتصلون مباشرة بالنص بلا منهج خارجي , بينما خصمهم ينظر بعين منهج من الخارج . و بمثل هذا الأسلوب يبدأ تحريف ميراث الأمة و كتبها و كلام النبي عليه السلام و خلفاء الظاهر و الباطن و سلوكهم و مقاصدهم . فالحاصل من هذه الفقرة : لا تخلطوا فكركم الخاص بكتب المسلمين , حتى إن كنتم تحققون كتبا لشخص تظنون أو هو فعلا سلفكم و شيخ توجّهكم و مذهبكم .

الحداثي من الطرف المقابل له تحريفات أيضا ولكن من صنف آخر . فإن كان السلفي يدمّر من الداخل , فالحداثي يدمّر من الخارج . و هم في المحصلة " وجهان لعملة واحدة " . الحداثي يقلب النص المقدس أو التقليدي إلى شيء بشري محض , عادي جدا , بل يكاد يصل به إلى تخوم السخف أحيانا كثيرة , و يُفسّر الأشياء بتفسيرات سطحية و تافهة لا توجد إلا في ذهنه المريض , ثم يقيس كل العصور و الأزمنة و الناس و كأنهم مثله و لهم قدرات نفس قدراته في الأصل و عقول نفس عقله أيضا (ديكارت الخبيث هو من أوحى لهم بذلك ضمن أئمة من الدعاة إلى نار الجهل غيره) . و أما الأمثلة فلا حصر لها , انظر أي كتاب لم يحققه تقليدي أو سلفي , و ستجد أن الغالب إن كانت فيه تعليقات على النص , أنها من هذا الصنف الذي ذكرناه أو أسوأ . و هم يسعون إلى إفساد الكتب عن طريق التستر بستار تحقيقه و نشره . و لولا ما يجدونه من فائدة في إفسادها لما رغبوا أصلا في القيام بكل هذا الجهد في التحقيق , و بالتأكيد لا يطلبون العوض المالي , إذ في هذا الزمن الحداثي التعيس لا يوجد عشق للقراءة و الاهتمام بالثقافة العالية كما كان الأمر من قبل حين كان سفلة الناس و عوامهم يتعاطون الشعر و يلعبون الشطرنج , و كان الكاتب يمكن أن يكون في مرتبة عالية جدا في الدولة بسبب كتابته (كما شرح هذه المقامات صاحب صبح الأعشى – زاده الله من أنواره - مثلا) . التحقيق يفتح باب إدخال الفكر الحداثي و جعله يتخلل الكتاب . بل مجرد حضور أنفاس هؤلاء في الكتب كفيل بإفساد شيء فيها , هذا بالنسبة لأصحاب الحس و الذوق

الملكي . و إن كانوا لا ينوون يرغبون في ما نقول , و كان كل هذا من خيالنا الفاسد , فليكن , و ليثبتوا ذلك بتحقيق الكتب تحقيقا مجردا و دون إدخال شيء فيها تحت ذريعة " التعريف بالكتاب " و " التعريف بالكاتب " و " الحواشي التوضيحية " و نحو ذلك .
و الله عليم بذات الصدور .

..
و إذ قدّمنا بما قدّمنا , نريد أن نأخذ مثالا كاملا مفصّلا لكتاب تقليدي , و مقدّمة صاحبه عليه لنرى بماذا نخرج . و نستفيد إن شاء الله فوائد متعددة في ثنايا البحث , إذ عين البحث فائدة و ليس فقط نتيجته الأخيرة , إذ في كل بحث نتائج كثيرة , و تجميع هذه النتائج كلها أو بعضها هو الذي يُثمر النتيجة الكبرى أو التي تُسمى عادة " نتيجة البحث " .

الكتاب هو شرح المقاصد للمولى سعد الدين التفتازاني – رضوان الله عليه . اشتغل المحقق على الكتاب حسب ما ذكره لمدّة أربع سنوات , شكر الله سعيه . و لكن ما يهمنا هنا هو المقدمة التي وضعها على الكتاب . تنفيذ اقتراحنا السابق كان شديد السهولة إذ بلغ عدد أوراق هذه المقدمة و فصولها ما يصح معها أن يكون كتيبا صغيرا يُلحق بالكتاب , و يبقى الكتاب صافيا , فمن شاء أن يقرأ رأي فلان في علم الكلام و شرح المقاصد فله ذلك , و من شاء أن لا يشوش ذهنه بمسبقات – خاصة أنها مسبقات من الصنف الذي ستراه إن شاء الله – فأيضا ينبغي أن تكون له هذه الحرية , و أنا مثلا لا أريد أن يقترن كتاب تقليدي عظيم مثل هذا بكلام محدث و أنفاسه , و لذلك اضطررت أن أمزّق أوراق مقدّمته مما سبب تشويها في الكتاب مع الأسف . فيمكن أن نستغني عن مثل هذا كلّه بتنفيذ الاقتراح السابق فيريحوا و يستريحوا . و يمكن لدور النشر أيضا أن تصدر كتبا خاصة تكون فيها مقدمات لكتب متعددة أصدرتها , أو غير ذلك من الأفكار . فالمهم , لنبدأ نسير مع المحقق و مقدّمته , بابا بابا إن شاء الله . فتعالوا ننظر .

..
(تمهيد)
قال (و هو كتاب غني عن التعريف , لأنه – و الحق يُقال – يندر أن يكتب باحث في علم الكلام أو العلوم العقدية و لا يكون هذا الكتاب أحد المراجع الأساسية التي يستعين بها في بحثه) .

اقول : فإن كان الكتاب (غني عن التعريف) فماذا لم تستغني بغناه عن التعريف عن الدخول في تعريفه , بل الدخول فيما هو فوق ذلك كما سنرى إن شاء الله في الباب التالي مباشرة ؟ حقق كتابا في علم الكلام العقلي لمدّة أربع سنوات , و لم يلتفت إلى نقطة بسيطة مثل هذه .

ثم يذكر الأبواب السبعة التي تتشكل منها مقدمته . و هي كالتالي (أولا كلمة عن علم الكلام ..ثانيا علم الجدل كظاهره إنسانية.. ثالثا الحالة السياسية و الاجتماعية و العلمية في عصر سعد الدين التفتازاني .. التفتازاني اسمه و نسبه و نسبه و مولده و نشأته إعداده الفكري و تكوينه العلمي و آثاره و مؤلفاته .. خامسا مكانته العلمية و راي العلماء فيه و فاته .. سادسا كتاب شرح المقاصد و موقف العلماء منه .. سابقا منهجنا في تحقيق الكتاب النسخ التي اعتمدنا عليها في إخراج الكتاب) .

أقول : أليست هذه أبواب لكتاب كامل , فلماذا حشره في هذا الكتاب .
ثم إنه في الأول يضع بابا عن (علم الكلام بين القبول و الرفض) و يميل إلى التزهيد في علم الكلام بل يجعله سببا في التفرق السلبي للأمة و غير ذلك كما سيأتي إن شاء الله . تأمل هذا الحال , رجل يقضي أربع سنوات من حياته في تحقيق كتاب عن علم يعتقد أنه سبب لوقوع المصائب بين المسلمين ! كيف تُفسّر هذا ؟ بل كيف تُفسّر قلّة الذوق و الأدب في جعل الناظر في هذا الكاتب - و الذي يُفترض أنه سيكون من محبّي وطلاب علم الكلام على الأغلب – يرى أول ما يرى كلاما سلبيا محبطا إن تم التسليم به يجب عليه أن يطوي الكتاب و يلقيه في المزبلة أو على أقل تقدير أنه سيقرأ بنفسية كئيبة أو لا أقل أن فيها تشويشا القارئ العام في غنى عنه . أليس هذا كمثل من يشتغل مُقدّما للطعام في مطعم و أول ما يستقبل به الزبون هو " مرحبا بك , إن مطبخنا ملئ بالحشرات و مات الكثير بسبب التسمم عندنا , تفضّل هل تحب أن تجلس في قسم المدخنين أو غير المدخنين ؟ " .
و هذا يُظهر لك فورا أن هذا المحقق إما سلفي و إما حداثي , و بقية كلامه القبيح يجعله أقرب للسلفية إن لم يكن منهم فعلا و نحن نعتبر الإخونجي تحت مسمى السلفية – و هي كلمة لا معنى لها نسمي بها فئات لا معنى فيها كلفظة " حداثي " بالضبط و هما توأم معكوس كما عرفنا من قبل .
العنوان الكامل لهذا الباب كما ذكره في التمهيد هو هذا – و تأمل الإيحاء المبطن (أولا كلمة عن علم الكلام . حقيقته و نشأته , و موقف المسلمين منه عند قيامه , و رأيهم فيه الآن , و هو يُمثّل جزءا مهّما من تراثهم الفكري و العقدي) . تأمل ف قوله (و موقف المسلمين منه عند قيامه) و احفظ هذه العبارة حين ندخل إن شاء الله في هذا الباب و نرى كيف يعتبر (المسلمين) هنا عبارة عن أناس رفضوا علم الكلام من حيث هو – حسب تخيله لمعنى كلماتهم الدقيقة التي نقلها عنهم طبعا . فما فائدة قوله بعد ذلك كله أن علم الكلام يمثل جزاء مهما من (تراثهم الفكري و العقدي) . بعد الطعن في اللب , لا فائدة من الإقرار بوجود قيمة للقشر . و هذا أسلوب معروف عند الحداثيين تحديدا , فهؤلاء قد يمدحون في كتاب تقليدي مدحا عظيما كأقصا ما يمكن أن يجود به ذهنهم الأرضي المحض , و لكنه يقرر لك ضمن الكلام أن هذا الكتاب صنعة بشرية محضة لا أثر فيها لغير الراي البشري بالمعنى الحداثي للراي البشري الذي لا قيمة معتبرة له عند أهل التقاليد العالية جميعا , بل و لا قيمة له حتى في العالم الحداثي بالأخص عند الجماهير و عند كثير من النخب , و أي قيمة لرايك إن كانت قيمته الجوهرية لا تختلف عن رأيي أنا بحال من الأحوال ؟ و لذلك رجع أمر الحداثيين

إلى جعل الحجّية للمال و السلاح , إذ "الكلام مجرد كلام" كما يقول الهمج من جميع الطبقات . (و يفوتهم بطبيعة الحال أن قولهم "الكلام مجرد كلام" هو أيضا كلام) .

و أما الباب الثاني عن تاريخ علم الجدل , فنقول : أولا الفصل لا داعي له إن كان المقصد هو التعريف المجرد بالكتاب و من يريد أن يقرأ في تاريخ ما يسمّيه هنا جدلا فليقرأ عنه خارج هذا الكتاب . ثانيا و هو الأهم و الأسوأ , فإنه بوضعه لهذا الفصل يوحي بأن علم الكلام هو من هذا الجدل , و للجدل معنى سلبي مقرون به معروف و معنى إيجابي , و حين تفرغ من الباب الأول و تدخل في الثاني ستعرف أنه يقصد أن علم الكلام سيئ , ثم إن الجدل صاحب الناس دوما , فهذا أيضا يضيف للأطروحة التي ذكرها في الباب الأول أن علم الكلام شيء دخيل على المسلمين و لم ينشأ عن الوحي أو العقلية التي يكوّنها القرءان تحديدا في أتباعه و عشاقه , بل إنما نشأ عن نزعة بشرية هي الرغبة في الجدل الذي هو هنا بمعنى المماحكة الذهنية الصرفة . هذا كحادثي كافر يكتب كتابا عن شعائر الإسلام , فيُقدّم بباب يقول فيه أن الشعائر ناتجة عن مرض نفساني و هي مصاحبة للبشر في كل زمان و هي أكبر أسباب التفريق بين البشر و خلق الحروب الدينية و الطائفية بينهم , ثم يأتي في باب لاحق أو بعبارة يقول فيها أن الشعائر جزء مهم من التكوين النفسي للإنسان و هي سبب للراحة النفسية لأطياف معينة منهم . أي قيمة للشعائر بعد أن جعلتها سببا لسفك الدماء و ناتجة أصلا عن مرض نفساني , أي قيمة لأي مدح فارغ ثانوي تذكره بعد ذلك , قد طعنت في اللب فما الفائدة من مدح القشر . و هكذا يفعل صاحبنا هنا , في الباب الأول يجعل علم الكلام مفرقا بين المسلمين و سلف الأمة رفضوه , ثم في الباب الثاني – و كأنه يجيب عن سؤال "فمن اين نشأ علم الكلام" – فيقول بلسان الحال بل التصريح : نشأ بسبب نزعة البشر في كل زمان إلى الجدل . إن ما يقوله السلفي عن علم الكلام – أو التصوف- يخرج من نفس الوعاء الذي يخرج منه كلام الحداثي عن الأديان و المذاهب . يتحد الجوهر و تختلف الصور , و كم لهذا من مثيل عند من دقق و سبر .

الباب الثالث و الرابع و الخامس نزعة حداثية بحتة . و هي الرغبة في تحويل الكتب و الشخصيات إلى أشياء "مقيدة بالزمان و المكان". بالمعنى المعاصر لهذه الفكرة . و تكلمنا عن هذه النزعة في مواضع شتى , و تكلم من هو أولى منا بذلك و أعظم . و لكن يكفي أن نشير إلى ظاهرة أخرى , تتفرع عن توأمية الحداثي و السلفي , و هي أخذ بعض السلفية لأفكار من الحداثيين و إن كانوا يظهرون في بعض الأحيان كأعداء لهم بإطلاق , طبعا مع إجراء بعض التغييرات الطفيفة . كتب علماء المسلمين حقا , كتب يغلب عليها تجاوز الزمان و المكان , أي أنها ليست " أفكار شخصية " و " أراء متأثرة بمحيطها السياسي و الاجتماعي " بالمعنى الحداثي لهذه الكلمات. و إن كان لهذه القاعدة التي ذكرناها مصداقا هو بمنها بمنزلة التاج فلن نجد خير من الكتب المخصصة للبحوث العقلية و الكلامية . فهذه الكتب حسب جوهرها تبحث في الحقيقة في نفس الأمر , فهي من هنا

تشبه الرياضيات إلى حد ما , و إن كان الحقائق الكلامية أعلى من الرياضيات الكمّية في القيمة الوجودية (نعم , على عكس ما يغلب على عبيد سلطنة الكمّ من جعل الرياضيات في رأس الهرم , هؤلاء الذين يريدون " كل شيء بالأرقام " , لا ذوق) . من قبيل أبحاث الوجود و المبدأ و المعاد و النبوات و نحوها من البحوث الكلامية . فأي قيمة فعلية للسعي إلى اختزال و حصر الكتاب في زمان و مكان إذا كان هذا هو الحال . هل هذا يعني أنه لا فائدة من دراسة التاريخ و الفرد و أقوال العلماء فيه و في كتابه ؟ بالطبع لا . نحن المسلمون الذين قمنا بتشييد هذه العلوم بنحو تحقيقي تفصيلي لا نجده عند أمّة أخرى , فلا ننسى ذلك . كتابة التراجم شيء , و الربط بين الترجمة و قيمة الكتاب شيء آخر كما هو حال النزعة الحداثية . و إن كان صاحبنا هنا لا يُظهر هذا المعنى بالنحو الذي قمنا نحن بتفصيله , و على الأغلب لم يجد في نفسه حين كتب ذلك إلا الرغبة في تقديم ترجمة – و إن كان تخللها برأيه الكاسد في بعض المواضع – و لكن رأينا أن المناسبة تدعو إلى ذكر هذه الملاحظة حتى تكون في البال في ما يذكره المحققون للكتب التقليدية الأخرى .

الباب السادس (كتاب شرح المقاصد و موقف العلماء منه) هو موضوع كتاب بحد ذاته . فينصرف عليه ما ذكرناه سابقا فلا نعيد . ثم كيف يُعقل أن يكون ثمة راي جيد ل (العلماء) إن كان ما ذكره هو في الباب الأول من تجريم علم الكلام و أنه موقف "السلف" حق و صدق ؟ لا ندري لعل هذا من الجدل الذي لا يحبه الذين يتكلمون بالكلام الفارغ و لا يريدون لأحد أن يُنقّب وراءهم و يدقق في أقوالهم .

السابع هو عن منهجه في التحقيق و النسخ , و هذا النوع من الابواب لعله النوع الوحيد المبرر إقحامه في كتاب ما , لعله . فإنه محايد بحت و مفيد للقارئ من حيث أن المحقق قد يعتمد على مخطوطات متعددة , و تختلف هذه المخطوطات في بعض المواضع , فيكتب المحقق في المتن ما ترجّح عنده ثم يكتب في الحاشية ما ذكرته النسخ و المخطوطات المغايرة لما أثبته هو , فسيتفيد القارئ من معرفة ذلك . فهذا باب مفيد , و إن كان يمكن أن يوضع في الكتاب الملحق الذي اقترحناه , و لكن لأنه باب محايد , بل و يُظهر للقارئ كيفية منهجية المحقق و التي قد تؤثر على اختياراته و ترجيحاته , فإننا نقبله , و إن كنا نتفهم قول من لا يقبل إقحام حتى هذا الباب في الكتب المحققة .

..

(علم الكلام بين القبول و الرفض)

العنوان بحد ذاته مرفوض . فإن العلماء لا يفكرون بهذا المنطق , أبيض أم أسود , بل يوجد مساحات واسعة في الوسط . و الحق أنه بدون أن ننظر في مضمون هذا البحث نقول , علم الكلام مقبول من

وجه و مرفوض من وجه . هكذا يستقيم النظر عند من يعيش مع العلماء المسلمين . و لذلك , و بسبب العنونة القاصرة للبحث و صياغة صورة المسألة , فإن الجواب خرج قاصرا و ضعيفا . حسن صياغة المسألة شرط لتحصيل الجواب الحسن . و نحن نعارض حتى الذين يقولون أن علم الكلام مقبول كله كما نعارض الذين يقولون أنه مرفوض كله . سبحان الله , أيكون في الخمر منافع للناس ولا يكون في البحوث العقلية و التفكير منافع للناس . نعم , إن التفكير شر كله عند من يريد أن يمرر الشر على الناس . و هل يمدح العدو السلاح و يدعو عدوه إلى شراءه و شحذه . خير حالات العدو أن يضع أسلحته و لا يأخذ حذره . و قد علّمنا الحق تعالى أن نحمل أسلحتنا و نأخذ حذرنا . و علم الكلام – بهذا الاعتبار – هو السلاح العقلي للأمّة المحمدية . فتستطيع أن تتأمل في حال الذي يريد منهم أن يضعوه .

يبدأ المؤلف بالتساؤل إن كان علم الكلام قديما أم حديثا . فيبدأ بذكر الاحتمال القائل بأنه (علم قديم موغل في القدم) ثم يُثني بالقول بأنه (علم جديد مبتكر أنشأته الأمّة الإسلامية) . و هذا أول التشكيك , و لاحظ أنه يبدا بذكر الاحتمال الذي يؤيده هو و هذا متوقع من حيث النفسية . قد يقال أن التشكيك هو من باب ذكر الاحتمالات , و قد يقال أنه بدأ بذكر الاحتمال الذي سيؤيده لاحقا بل وضع خطّته في فهرسة الأبواب من قبل بالصدفة . و لكن المشكلة الأبرز هنا هي نفس هذا التقسيم الثنائي , إما و أو . و كأنه لا يوجد إلا هذين الاحتمالين . و هذا أسلوب اختزالي و عرض ضعيف للمسألة . فإنه إن كان يقصد بعلم الكلام هنا التفكير العقلي الباحث عن الحجج المؤيدة للمذاهب الإنسانية , فإنه هذا كان و لا يزال حيثما حل الناس تقريبا , و القضية بديهية , فإنها كمثل السؤال عن إن كان تناول الطعام بالأسنان عملية قديمة أم حديثة من ابتكار أمة من الأمم . فطالما أن العقل موجود , فلابد أن تكون له آثار بدرجة أو بأخرى . و إن كان يقصد بعلم الكلام هنا هو هذا المستوى العميق و الواسع من الاهتمام بالبحوث العقلية في القضايا الملّية , فإنه يكون كلاما عن مستوى التفكير و الاهتمام و ليس عن نفس وجود الأمر , فالوجود مُسلّم و لكن التساؤل عن الدرجة , بالتالي لا فائدة من البحث عن "متى" وجد هذا العلم . و إن كان يقصد بعلم الكلام هنا تحديدا علم الكلام الإسلامي , فمن البديهي أن علم الكلام الإسلامي المعتمد على القرءان و السنة لم يوجد إلا بعد أن نزل القرءان و ظهرت السنة . فالبحث عن وجود علم كلام إسلامي محمدي قبل الإسلام المحمدي نوع من الاستهتار بمعاني الكلمات . فكما ترى القضية و القسمة كلها لا فائدة فيها بهذا الاعتبار الأساسي , و إن كان لها نوع قيمة كأي بحث وتساؤل آخر بطبيعة الحال . و لكن أصل هذا النوع من الأسئلة , الذي تعتمد عليه السلفية لإثبات أن الشيء " مُبتدع " و تعتمد عليه الحداثية لإثبات أن الشيء " مُستعار " – و هذا من شواهد أخوّتهم التي لا تحصى – فالسلفي يريد أن ينفي قيمة الشيء التقليدي بإثبات أنه غير أصيل , و الحداثي يريد أن ينفي قيمة الشيء التقليدي بإثبات أنه مستنسخ دخيل , الغاية واحدة و تختلف الطرق كما ترى. فغاية السلفي أن يثبت أن الأمر كان في غير المسلمين, و غاية الحداثي أن يثبت أن الأمر كان في غير المسلمين أيضا ! و كأن كون الشيء

في غير المسلمين – على فرض كونه – هو دليل على شيء مما يريدونه أصلا . بل إن استمرارية وجود الشيء في الأمم دليل بحد ذاته على أن له أصلا ثابتا في فطرة الناس و في مقتضى ظهور الحق في هذا العالم و هذا جواب السلفي , " يهديكم سنن الذين من قبلكم " و القرءان يجعل من دلائله أن مبدأ تنزيل الكتب و العلوم من لدن الحق أمر جرت به السنّة الإلهية في الناس و كذلك أن الرسول ليس بدعا من الرسل بل حتى أن بعض ما يسمى أحيانا " عادات اجتماعية " أيضا غير مبتدعه بل جارية على سنن معينة , فعلى العكس تماما من التفكير السلفي – إن صح تجوزا أن يسمى تفكيرا – فإن القرءان يعتبر استمرارية وجود الشيء علامة على أصل مقرر و مبدأ ثابت كقاعدة و ليس العكس . و إن كان أ نسخ من ب , و ب نسخ من ج , فممن نسخ ج ؟ إن قلت ج أخذها من محض عقله , فلم لا يكون أ أخذها من محض عقله ؟ و إن كان ج أخذها من غير مجهول فهو رجم بالغيب ثم يعود السؤال على هذا المجهول ممن أخذها , ثم إن كل هذا رجم بالغيب مبني على شيء من الشبه هنا وهناك , و هو غالبا شبه يكون بعد اختزال الفكرة أو الظاهرة و أخذ بشيء من جوانبها ثم تقديم المتشابهات على أنها متطابقات , و هذا جواب الحداثي . فالحاصل أن قسمة المؤلف الأولى و أضرابه (علم الكلام بين القبول و الرفض) كقسمة (علم الكلام قديم أم مبتكر) هي مجرد شاهد من الشواهد الكثيرة على ضعف منهجية و غفلة السلفية و الحداثية عن الحقائق التقليدية و الأصول العقلية . و من شواهد هذا السعي المحموم لإثبات وجود شيء قبل الإسلام من أجل ادعاء أنه غير إسلامي بمعنى أنه مسروق من الغير أو فيه شبهة ذلك , قضية المعراج . فيأتي الحداثي مثلا و هو يظن أنه يريد أن يثبت ما لم يسبق إليه و " يكشف حقيقة " المعراج , و يأتي بأمثلة للمعراج عند شتى الأمم الغير إسلامية . فنقول , بغض النظر عن الفروق الظاهرية و الباطنية الكامنة في كل قصة من قصص المعراج التي عند شتى الأمم , و هو أمر لا يحسن مراعاته لا السلفي و لا الحداثي حق الرعاية , فإن أول الكلام أن هذا أمر معروف للمسلمين منذ أكثر من ألف سنة , و حسبك كشاهد على ذلك رسائل إخوان الصفا رحمهم الله تعالى , و التي ذكر فيها هذا الأمر , و ثانيا إن وجود شيء من المعراج عند مختلف الأمم إما أنه ليس دليلا إلا على أنه يوجد شيء من المعراج عند شتى الأمم أو أنه دليل على أن للمعراج من حيث هو حقيقة معينة تظهر بصورة ما في شتى الأمم كما يظهر الطعام و الشراب في شتى بقاع العالم بصور متعددة و أنواع مختلفة تشترك من جهات و تختلف من جهات إلا أن الجوهر واحد و هو ما به التغذي بواسطة الفم مثلا . و أما أن يُستنبط على النمط الحداثي السخيف أن المسلمين أخذوها من اليهود , و اليهود أخذوها من الزرادشتيين , و الزرادشتيون أخذوها من الهنود , و الهنود لا ندري ممن أخذوها , أو نحو ذلك , فهذا عبث , مبني على مقدّمة و مسبقة فكرية منهجية عند القوم تنكر أي مستوى "طولي" للوجود , و تثبت فقط المستوى "العرضي" , بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد علم في الأرض إلا إن كان بدأ من الأرض , فلا يوجد " تنزيل " فضلا عن أن يوجد "معراج" . و هذه مقدمة بدورها مقتبسة من نار النزعة المادية و الرغبة العامّية التي تجزم مسبقا بأنه يستحيل أن يكون غير ذلك , بالتالي يجب

أن يتم تأويل كل ما سوى ذلك ليرجع إلى ذلك مهما كلّف الأمر . و للقضية شواهد كثيرة نكتفي بما سبق , و الله الهادي .

ثم يقول تعليقا على التساؤل الذي افتتح به البحث (الحقيقة أن الراصدين لهذا العلم , و المشتغلين بقواعده و مبادئه يتباينون و يختلفون) و هذا حتى يوهم بأن الذين سينقل أراءهم من بعد هم فعلا ممن يمكن أن يكون أهلا لإعطاء مثل هذا الحكم . و لا يكتفي بذكر أنهم (يتباينون) حتى يضيف مؤكدا (و يختلفون) , و كأنه نوع من إعداد النفس لقبول التشكيك الذي بدا به , و كأن القضية فعلا منشأ للخلاف الجدّي المعتبر الذي يُمكن أن يُلتفت إليه من حيث أن له وزنا و ليس فقط من حيث نقل أقوال حتى السفهاء " سيقول السفهاء من الناس ...قل " و الذي علّمنا إياه القرءان كما علّمه للذين من قبلنا , إظهارا للنور من ظاهر الظلمة , و إقامة للحجّة على أمّة الدعوة .

الرأي الأول (فالبعض منهم) لا نعرف من هؤلاء البعض (يرى أنه علم نشأ في دولة اليونان قديما) هذا كاف لإظهار البعض الذين سترهم في البدء , فإنهم بالتأكيد جماعة من الغربيين الحداثيين الذين يعتقدون أن اليونان كانوا "معجزة" , بالرغم من أن سيد الفكر اليوناني أفلاطون و غيره كانوا يعتبرون أن مصر أعظم من اليونان و يستشهد بهم على هذا الأساس في بعض مواضعه , فضلا عن الهند و فضلا عن غيرهم ممن كان له عقل أيضا – تصدق ! الغرب لا يصدق تقريبا أنه كان هناك عقل إلا عند اليونان و شيء من الرومان , ثم اختفى العقل و صعد إلى السماء ثم نزل مرة أخرى ليخلق الحداثة الغربية قبل نحو ثلاثة قرون . بالتالي , كيف يمكن أن يرضى هؤلاء أن يكون للمسلمين مثل علم الكلام ؟ و هذا بحد ذاته يكشف لك تقديرهم المبطن له , و لذلك نسبوه إلى من يرونهم كسلف لهم – و إن كان اليوناني الحق لو بُعث اليوم لبصق في وجه الغرب الحداثي . فإذن , هذا البعض يرى أن علم الكلام يوناني المنشأ ثم (ووفد إلى بلادنا فيما وفد إلينا من أفكار و آراء و فلسفات) . إبطال هذا المعنى بتفصيل تام يحتاج إلى مجلدات , و لكن نكتفي بإشارات. منها أن هذه الأطروحة لا دليل فعلي عليها , و البينة على من ادعى . و منها أنه فلنفرض أن شيئًا ما (نشأ) عند أناس , فهل هذا يعني أنه يستحيل أن ينشأ أيضا عند أناس آخرين . ثم من قال أن لليونان دينا بالمعنى الذي نفهمه نحن , حتى ينشأ عندهم معنى علم الكلام الإسلامي ؟ إن علم الكلام يفترض أول ما يفترض دينا و وحيا و يُبنى عليه و يدافع عنه , اليونان عندهم فلسفة و ليس كلاما. و شتان ما بينهما من حيث الموضوع بل حتى من حيث الروح العامّة . و لذلك تجد فرقا واضحا حين تقرأ كتابا كالشفاء لابن سينا و بين أن تقرأ متشابه القرءان لابن عبد الجبار, و كذلك تجد فرقا بين أن تقرأ أرسطو و شروحه عند ابن رشد و بين أن تقرأ شرح المقاصد للسعد التفتازاني . للفلسفة أنفاس تُغاير أنفاس الكلام , و كذلك لها طرق و مناهج و غايات مغايرة , أقصد مغايرة حين تنظر لهما بشمول و عين جامعة , و ليس بعد أن تفتت كل منهما إلى " التفكير " ثم تقول , هذا مثل ذاك , أي بشرط عدم الاختزال . أسلوب علم الكلام مملوء حتى النخاع بأساليب العربية و أنفاس القرءان و

السنة , هو لون من ألوان تجلي القرءان في الأمّة . و لذلك نشعر بحضور القرءان حين نقرأ كتابا في علم الكلام , و ليس الأمر كذلك حين نقرا كتابا في الفلسفة - هذه حجّة لأهل الذوق , و الذوق برهان البراهين . ليس كل تفكير مرتب فلسفة يونانية , كما أن ليس كل تفكير يوناني مرتب بأسلوب الحجج الكلامية . اقرأ حوارات أفلاطون مثلا , فهي فلسفة يونانية و لكنها ليست على نمط الترتيب الكلامي و حتى الفلسفي كأرسطو . و كذلك حين نقرأ بعض خطب حضرة علي عليه السلام نجد ترتيبا معينا , شيء يشبه تجلي سلاسل الاستنباط العقلي بنحو بليغ مركز يكون فيه التعبير عن المعنى الحقيقي كاشف فورا عن حقانية المعنى دون الحاجة إلى مزيد من التفاصيل , و هذا لا يعقله إلا البعض , فيأتي علماء التفاصيل بعد ذلك و يظهرون الحجج و الترتيب القائم داخل كل حلقة من الحلقات بالاستنباط و التفكر و النخل و التحقيق . ثم تأمل في قول هذا البعض أن علم الكلام (وفد إلى بلادنا) , فإن الأمر إما أن يكون له أصول "في بلادنا" – يقولها و كأنها توابل و أقمشة – أي أن يكون في في الإسلام ما يجعله جزءا منه , أو أن تكون أصولنا كمسلمين لا تحتمل هذا الأمر , أو أن يكون أسلافنا الكرام من الجهل و السلبية بمكان حتى يقبلوا هذا الأمر – لا اقل طوائف كبيرة منهم – و هم لا يعرفون إن كانت أصول الإسلام تقرّه أم لا بأي درجة من درجات و اعتبارات الإقرار . فإن كان الأول , فما وفوده إلينا إلا كطلبنا إياه من حيث أننا أحق و أولى به . و إن كان الثاني , فإن هذا طعنا في علم غالبية علماء المسلمين من السنة و الشيعة و في الإباضية أيضا , و أن كل هؤلاء لم يعرفوا أصول الإسلام و أصول هذا العلم الوافد المزعوم , حتى أخذوا به خبطا و على عماية , و هذا فيه ما فيه , و لا يقبله مسلم يعرف قوة و عقول علماء المسلمين و يقدرها قدرها , و لا نقول عن ورعهم و إخلاصهم شيئا . و إن كان الثالث فهو أسوأ من الثاني .
ثم نقول من وجه آخر – و هنا مسألة شديدة الأهمّية فتأملها - إن الاستسلام و الانبطاح لما يأتي " من الخارج " , خصوصا الغربي , هو سمة الحداثيين و كذلك شيء من إخوانهم السلفيين , و ليس سمة المسلمين الأوائل . يمكن إثبات هذا المعنى بطرق . أولا , أنه لا يوجد دليل على الدعوى المضادة يمكن تغليبه و القطع به بل و لا ترجيحه . ثانيا و هو الأهم فما بعده , فإنه يوجد عندنا شواهد لا حصر لها على مسائل فلسفية يونانية كان لليونان فيها آراء معينة فجاء علماء الإسلام بمختلف طبقاتهم و أصنافهم فخالفوا فلاسفة اليونان من جهة أو قبلوا بعضها بعد تحقيقها و التدقيق فيها – و ليس تقليدا أعمى كشأن الحداثي مع سيده الغربي – من جهة أخرى , أو وضعوا قولا في مسائل لم يكن في اليونان أو لم ينقل عنهم , أو غير ذلك من احتمالات كلها تُظهر أن علماء المسلمين و المتكلمين فيهم لم يكونوا يقبلون من يونان أو غير يونان إلا بعد تدقيق و فحص و معالجة ثم تكون النتيجة غالبا إما الرد أو التعديل أو الإضافة أو نحو ذلك , ثم يتوجون كل ذلك بأن يكون الكلام كله بأنفاس و عبارات و مباني لغة المسلمين قدر المستطاع في حال الاقتباس من الغير .

نكتفي بشاهدين عدلين هما مسألة " الوجود " و " المقولات " لأنهما من الأوليات التي تأتي العادة بقبولها و التسليم بها كما نرى في هذا الزمان المظلم عند الحداثي الذي يأخذ أصول علم الغرب و

رؤيتهم الوجودية الكونية و يسلم بها . ننقل من متن و حواشي " بداية الحكمة " للعلامة الطباطبائي-رضوان الله عليه , طبعة مؤسسة المعارف .

ما هي حقيقة الوجود , الذي هو أظهر ما ظهر و يمكن أن يظهر ؟ قال قوم من الفلاسفة المشائين الذين يتبعون عادة لليونان بقول , و قال حكماء الفرس بقول , و قال علماء الإسلام بستة أقوال ! فيوجد في تعريف الوجود ثمانية أقوال . واحد يوناني , و سبعة غير يونانية. المنسوب إلى الفرس القدماء يقول " الوجود حقيقة واحدة مشككة " . و القوم من المشائين قالوا "الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها " . هذا ما قبل الإسلام حسب الظاهر . ثم تأتي أقوال علماء المسلمين . فالأشاعرة قالوا " الوجود مشترك لفظي مطلقا " , و الكشّي و أتباعه قالوا "الوجود مشترك لفظي بين الواجب و الممكن , و مشترك معنوي بين الممكنات " . و ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن " الوجود مشترك معنوي في كل ما يطلق عليه و ليس له فرد أصلا و تكثّره إنما هو بالوجودات المضافة إلى الماهيات المعبرة بالحصص " . و ذهب السيد الشريف و تبعه المحقق اللاهيجي إلى أن " الوجود مشترك معنوي في كل ما يطلق عليه و له أفراد متعددة غاية الأمر واحد منها موجود خارجي و هو الواجب تعالى و ما سواه أمور خارجية غير قائمة بذاتها لا موجودات خارجية " . و ذهب المحقق الدواني و نسبه إلى ذوق المتألهين إلى أن " الوجود له فرد واحد في الخارج وراء الحصص و هذا الفرد هو الواجب تعالى و ليس للممكنات وجودات أخر وراء الحصص فالوجود واحد و الموجود كثير " . و ذهب الصوفية إلى أن " الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد هو الله تعالى قد تعددت شؤونه و تكثّرت أطواره " . هذه أقوال ستة لعلماء المسلمين مخالفة جدا للقول المشائي الذي فيه شبه يونانية أو هو يوناني بحت . فهل هذا تعاطي قوم يأخذوه ما يفد عليهم من الخارج – و لو في أول الأوليات من المباحث في هذا العلم – و كأنهم أطفال يرضعون من أمّهاتهم – كما هو حال الحداثيين الذي يعكسون أحوالهم الفاسدة و هممهم الفاسدة على علماء الأمة و كبار أهل الحكمة التقليدية ؟ انظر لنفسك بنفسك .

كم عدد المقولات و ما هي ؟ . فمنهم من عدّها عشرة و هو الشائع عند اليونان – الجوهر و تسع عرضية هي الكم و الكيف و الأين و متى و الوضع و الجدّة و الإضافة و أن يفعل و أن ينفعل , هذا ما عليه المشاؤون و مستندهم فيه الاستقراء – ثم يأتي ردّ المحقق اللاهيجي من المسلمين على هذا التقسيم و العدّ فيقول " و لا يخفى أن هذا الاستقراء أيضا ضعيف جدّا " . فأولا قام بتحديد مصدر الرأي اليوناني الذي هو رأي "المعلم الأول" , فعرفوا أنه الاستقراء , ثم لم يكتفوا بذلك حتى وصل الأمر إلى أن وسمه بأنه "ضعيف جدا" . ثم جاء فريق آخر من المسلمين و قال أن المقولات ليست عشر بل أربع , بأن دمج المقولات السبع النسبية الأخيرة من العشر اليونانية في واحدة , و هذا نوع تصرف كما ترى و تعديل على الرأي اليوناني الأرسطي . ثم جاء شيخ الاشراق السهروردي-رضوان الله عليه – و قال أن المقولات لا عشر و لا أربع و لكنها خمس , و زاد على الأربع السابقة مقولة

الحركة , فالمقولات عنده هي الجوهر و الكم و الكيف و النسبة و الحركة , هذا ما ذكره في كتابه التلويحات , و في كتابه المطارحات اكتفى باثنين فقال " و يكفي تقسيم الماهيات إلى جوهر و هيئة " و كذلك قال السيد الداماد في كتاب القبسات " فإذن المقولات الجائزات جنسيان أقصيان " . فالأمر كما ترى , ليس تسليما مجردا و انبطاحا كليا أمام الراي اليوناني , بل يبحثون عن أصله , ثم ينقدونه و قد يرده بعضهم و قد يستضعفه بعضهم و قد و قد .

فإن كان لحكماء الإسلام أن يختلفوا و يخالفوا حكماء اليونان حتى في أول و أظهر القضايا كالوجود و المقولات , حتى يبلغ بهم ما ذكرناه قبل قليل على وجه الاختصار , فتستطيع أن تتخيل مقدار الاختلاف في بقية الشؤون . و هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه ليس لفلاسفة اليونان فضل على المسلمين بالمرة , لا يقول هذا إلا لئيم , فليس عند حكماء الإسلام عقدة نقص تجاه أحد و لا عندهم رغبة في طمس فضل أحد – نقول هذا للغرب تحديدا الذي لا يعترف بفضل حكماء الإسلام عليه إلا بشق الأنفس و بعد مرور قرون من الطمس و الاغفال و حتى في يومنا هذا لا يعترف بذلك إلا قلّة قليلة جدا و منهم من لا يعترف و يشكر إلا على مضض و أكثرهم من الفاسقين . بل نجد أن بعض حكماء الإسلام جعل لبعض حكماء اليونان ألقابا شريفة و رأوا فيهم الرؤى العالية , من قبيل اعتبار بعضهم لسقراط أنه نبي أو تلقيب افلاطون " الإلهي " و نحو ذلك مما يعرفه أهل الاطلاع . و هل هذا يعني أنه كان لليونان قبول عام عند أهل الإسلام, بالطبع لم يكن الأمر كذلك , لأسباب متعددة أكثرها مبرر و مفهوم . فالقضية ليست أبيض أو أسود , بل يوجد برازخ متعددة . إلا أنه مهما قلنا في كيفية تعامل أهل الإسلام مع الميراث اليوناني , فإن التسليم الأعمى و الانبطاح ليس أحد هذه الكيفيات . و لذلك مثلا لم تُترجم الأعمال التراجيدية و الكوميدية , و لم يؤخذ عنهم فن المسارح و التمثيل . تأمل هذا جيدا . و إلى يومنا هذا لا يوجد ترجمة تراثية معتبرة لكلمة " كوميديا " أو " تراجيديا " و قد لا تجدها بالمرّة في الكتابات القديمة للمسلمين الذين تعاطوا مع ميراث اليونان , و إن وجدتها فلن تجد بالتأكيد قبولا إسلاميا لأصل الفكرة أو تطبيقها كما وجدت بالنسبة للأمور اليونانية الأخرى . لماذا ؟ إن كان حكماء الإسلام يأخذون كل ما يفد عليهم من الخارج , و تحديدا الخارج اليوناني , بلا تمييز , فلماذا لم يأخذوا أيضا فن المسارح و يترجموا مسرحيات سوفوكولس و أعمال هومر و نحو ذلك أيضا ؟ الجواب , لأن أصل هذه الأمور يخالف أصول الإسلام في رؤية الوجود و التعاطي معه . فالتراجيديا مثلا تعتمد إما على إظهار هزيمة شنيعة أو اقتراب من النصر دون الوصول إليه , و كلاهما غير موجود في الإسلام , فإن المسلمين سينتصرون في الدنيا و الآخرة و لا يعرف المسلم هذا اليأس التراجيدي بحال من الأحوال بفضل الله تعالى , ثم إن الله سينصرنا نصرا مؤزرا في الدنيا و في الآخرة فلا اقتراب دون البلوغ بل البلوغ حتم إلهي كما وعد الله . و لذلك المسلم لا يمكن أن يفهم التراجيديا , و إذا نظر في التراجيديا فإنه يستخف بشخصياتها و لا يعتبر أنهم أهل للنظر فيهم فضلا عن الإعجاب , فالقضية محسومة بحسب الأصول القاطعة . الواقع أنهم لم يقبلوها و لم يترجموها , و أما هذا التفسير فهو لنا بحكم الاشتراك معهم في شيء من الوعي

بحقائق الإسلام البديهية . و كذلك المسرح , فإن المسلمين يفضّلون أن يعيشوا الحياة بدلا من أن يشاهدوا غيرهم يُمثّلها , بالإضافة لما في التمثيل من وقوع في إحدى الأمرين , إما أن يكون الممثل بارعا فحينها يكون منافقا بارعا , و إما أن يكون فاشلا و حينها تكون المسرحية سخيفة , و لذلك لا تجد حتى في هذا الزمان من يتقن فن التمثيل إلا إن كان حداثيا أو قريب من الإلحاد أو ملحد صرف نظريا و عمليا , و لا تكاد ترى في أهل التمثيل غالبا إلا حداثيا و إن كان مؤمنا على العموم , فإن الحداثة – بحكم أصولها- تشطر الوجود و تزرع النفاق , و من ثم لم يدخل فن التمثيل و المسارح إلى عالمنا العربي الإسلامي إلا من بوابة استنساخ المسرح الأوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي و هو قرن الانحراف الأكبر عن التقاليد الإسلامية و بدايتها بجدّية و الميل للحداثة الغربية فتجد أن أول المسارح نشأت في لبنان و سوريا و مصر , و لا تكاد تجد الانطلاقات و الابداعات إلا على يد صليبيين أو يهود أو علمانيين و نحوه , و هؤلاء يفضّلون الغرب على المسلمين بحكم كونهم اقلّية و بحكم الحقد العام و مشابهة الغرب في أصل الملّة و نحوه . و أما اعتبار التعزية الحسينية التي ما نشأت إلا في العهد الصفوي , أو خيال الظل أو "الطقوس الدينية " من قبيل المسرحيات و مقدمات للمسرح الحديث , فإنها هو تهوّر من لا يعقل أو يستخف بنفسه و بمن يسمعه . و لهذا حين تقرأ في سير أول من جاء بالمسرح الأوروبي لعالمنا تجد أنهم عانوا من رفض الناس لهم على أسس دينية , بمعنى لم يكن الأمر مقبولا في أول الأمر , و لكن لما شاع الانحراف الحداثي أصبح الأمر مقبولا , و السبب الأبرز في هذا الشيوع هو – في أفضل الأحوال – ما يمكن أن نسميه "صديق جاهل", و هم الذين كانوا يحاربون الحداثة إما بضرب بعض المظاهر و ترك الجوهر , و إما بضرب الجوهر بآلات غير قاتلة , و السلفي و العامّي من أهل السنة العالية و حتى العالم الذي لم يحسن الاطلاع و التأمل كل هؤلاء يقعون تحت أحد هذه البنود الثلاثة , فكان ما كان و هو كائن .

فالخلاصة : ما قبله المسلمون من اليونان أو الفرس أو الهند أو أي صنف آخر من الأمم لم يقبلوه إلا بتمحيص و دراسة و تأمل و تفنيد. و ما لم يقبلوه أيضا لم يقبلوه بسبب أصول و اعتبارات معينة . و على ذلك , علم الكلام , حتى على فرض التسليم الجدلي بأنه (نشأ) في اليونان , فإنه بحكم قبول المسلمون له و معرفة حقائقه ثم الاستقلال بهذه الحقائق لإنشاء علم الكلام الإسلامي على أصول عربية و قرءانية وحديثية , و بما يناسب الأنفاس العربية الاسلامية , كل هذا كاف للدلالة على أن علم الكلام إسلامي أصيل كائنا ما كان منشأ البذرة الأولى للفكرة – على فرض وجود شيء من هذا القبيل أصلا .

و قوله (فيما وفد إلينا من أفكار و آراء و فلسفات) لا يحمل قيمة معتبرة في حد ذاته . فكما اخترعت الحداثة معيار "قديم و جديد" من أجل تقييم الأشياء , كذلك اخترعت معيارا آخرا هو " أصيل و مستعار " – طبعا لهذه المعايير احتمالات صحيحة بحسب الرؤية العرفانية و ليس بحسب الرؤية الحداثية , فالألفاظ تشترك أحيانا و لكن المعاني تختلف , و لكن الحداثة تنظر بمعيار كمّي و مختزل

, و هذه مشكلتها الرئيسية . فقد كان يوجد و لا يزال من يُفضّل "القديم" على "المحدث" , حتى في الشعر مثلا , و لكن اعتبار معنى القديم هناك ليس مسألة زمنية كمّية , و لكنها مسألة كيفية و لها صلة بأحوال الكون و النفوس و نحو ذلك مما لا نريد تفصيله هنا , و إنما نشير بإشارة لأهل الاطلاع . و أما معيار " أصيل و مستعار " الذي تستعمله الحداثة فإنما نشأ عن أفكار سخيفة – هذا إن أردنا التخفيف في الحكم عليها . و هي تظن أن الشيء إذا كان عند فرد أو قوم في زمن معين , فإن كل فرد و كل قوم غير هؤلاء إذا وجد عنده نفس الشيء في زمن لاحق فلابد أن يكون "متأثرا" بالسابق أو "سارقا" منه أو ما شاكل . فهم عبيد الزمن الكمّي . و هم يتخيلون الزمن كحلقات , كل حلقة حين تنتهي , فإن الذي بعدها لا يكون إلا أخذا منها ثم " يطور " ما قاموا به أحيانا , ثم هكذا حتى تصل النوبة لما يريدون حقا إثباته بهذه الخيالات و هو أن العصر الحداثي الأوروبي هو "قمة" التطور و "نهاية التاريخ" و كل تطور بعد ذلك سيكون تحسينات على الكمال القائم و إضافات له و تعديلات بسيطة هنا و هناك . أفكارهم ناتجة عن رغباتهم السفلية , و ليس عن مطابقة الوجود و مقتضيات الموازين العقلية . فبعد الرغبة تأتي الفكرة , و بعد الفكرة يأتي حشر و تحريف و اختزال و قسر كل ما لا يتطابق معها مهما كان التكلّف و الكذب و الإغفال داخلا في ذلك . ثم إن تعبيره ب (وفد إلينا) حتى على فرض أن هذه العلوم و الآراء فعلا "وافدة" فإنها لم تفد علينا بل نحن ذهبنا إليها ! نحن طلبناها و سعينا في ترجمتها و شرحها و أخذ تعليقاتها و دراستها و تحليلها و نقدها و نقضها أيضا .

فهذا الاحتمال الأول الذي ذكره من رأسه إلى قدمه مدخول و منقوض شتى الاعتبارات . فتعال ننظر في الاحتمالات الأخرى التي ذكرها صاحبنا لتفسير منشأ علم الكلام الشريف .

(بينما يرى البعض الآخر أنه علم جديد نشأ في دولة الإسلام , لتدافع بأسلحته الكلامية تلبيس المبطلين , و غارات المغيرين , و حقد الحاقدين , على عقائدها الإيمانية .
و اعتقد أن وقوف أي باحث على أي من تعريفات هذا العلم تقرب له تاريخ نشأته و أسباب قيامه .
و لقد وضع العلماء الكلام – هكذا – لعلمهم هذا تعريفات كثيرة , تتباين بمقدار اقتراب صاحبها من الفلسفة أو بعده عنها .
و إذا أردنا أن نقدم بين يدي القارئ أحد هذه التعريفات , فإننا نختار التعريف الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته , باعتباره يمثل المرحلة الأولى في نشأة هذا العلم , قبل اختلاطه بالفلسفة , و هو مع ذلك يكاد يُعبّر عن رأي الأغلبية ممن يشتغلون بهذا العلم .
يقول ابن خلدون " و هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية , بالأدلة العقلية , و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف أو أهل السنة ") ثم ينقل في الحاشية تعريف الفارابي لعلم الكلام فيقول (و قال الفارابي " إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملّة و تزييف كل ما خالف من الأقاويل " إحصاء العلوم) .

أقول : هذا كلام صحيح موزون . و فيه عناصر تكفي لإثبات أنه إسلامي بحت . فمثلا لاحظ قوله (المرحلة الأولى في نشأة هذا العلم, قبل اختلاطه بالفلسفة) و كذلك قوله قبله عن تعريفات العلماء للكلام و أنها (تتباين بمقدار اقتراب صاحبها من الفلسفة أو بعده عنها) . بالتالي , بدأ هذا العلم قبل الفلسفة , و كذلك اشتغل بهذا العلم بعد ورود الفلسفة أناس ابتعدوا عن الفلسفة . فالنتيجة , علم الكلام شيء , و الفلسفة – أي اليونانية – شيء آخر . و ما بينهما من حجاج عقلي ليس إلا حجاجا عقليا , و لا أحد يحتكر الحجاج العقلي ! يبدو أن مشكلة القوم أنهم يدّعون احتكار الحقائق العامّة لأنفسهم و من يعتبرونهم سلفهم .

كذلك إذا نظرنا في تعريفات علم الكلام , سواء ما يُظهره علماء الكلام , أو ما يُظهره أصحاب الفلسفة كالفارابي , أو ما يُظهره موضوعيا نفس النظر في علم الكلام , أي سواء نظرنا ذاتيا أم موضوعيا , سنجد أن الكل يتفق على واقعة أساسية , و هي أن منشأ هذا العلم يدور حول " ما صرّح به واضع الملّة " و شرح ذلك بالبيانات العقلية . فإن كان كلام واضع الملّة إنما يُشكّل حجّة على أهل الملة و ليس على غيرهم , فإن العقل هو الحجّة الراقية التي يخضع لها عقلاء الناس . فالكلام يبدأ من عقيدة أو شريعة , و يعتبرها حقّا , ثم يسعى في شرحها بالأدلة العقلية العامة . أما الفلسفة فلا تبدأ من ملّة , و أما إن انتهت إلى ملّة أم لم تنتهي فهذه قضية ثانوية . الفلسفة بحث عن الموجود من حيث هو موجود , و أما دخول الفلسفة في تعيين أفضلية مسلك من المسالك أو حتى وجوب الأخذ بعقيدة من العقائد أو حتى قبول ما تُظهره الفلسفة أنه موجود , فإن كل ذلك لا مدخل للفلسفة فيه من حيث هي فلسفة , لأنها إنما تقف عند حد وصف الوجود و الموجود , فالفلسفة تقول بأنه يوجد ألم و لذّة مثلا , و لكنها لا تعيّن على الفيلسوف بأنه يجب عليه اتباعا للحق أن يأخذ باللذة و يترك الألم أم العكس , و لذلك يوجد فلاسفة قالوا بهذا و آخرين قالوا بذاك و ما بين ذلك من احتمالات . فضلا عن فروق أخرى كثيرة بينهما تشمل الأصول و الفروع . فعلم الكلام مرتبط ارتباطا فرعيا بأصل ملّة و مذهب ما , و لا فرع بلا أصل , و الفرع تابع لأصله وجودا و عدما . و من هنا قال ابن خلدون أنه " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية " . فمطلبه واضح من البداية . و بالضرورة أن هذه العقائد الإيمانية وجدت أولا , ثم وجد بعدها أو مساوقا لها هذا الحجاج بالأدلة العقلية . و إذ تبيّن ذلك نريد أن نُسجّل ملاحظتين . الأولى تتعلق بآية " لا إكراه في الدين " و ظهورها في الدولة المسلمة . و الأخرى تتعلق بمسألة صورتها هكذا "إن كان الحجاج العقلي لاحق على العقائد , فكيف تم قبول هذه العقائد في البدء ؟ " . و قد سجّلنا الملاحظتين بحسب ظهورهما في الخاطر , و لكن الأولى أن نبدأ بالمسألة ثم التعليق على تطبيق الآية .

إن كان الحجاج العقلي – متمثلا في علم الكلام – لاحق على إيمان الناس بهذه العقائد الإيمانية , حسب ما تم إثباته من قبل , فكيف قبل الناس أصلا هذه العقائد الإيمانية في البداية ؟

الجواب : أولا الحجاج العقلي أصله قرءاني و هو وارد فيه بالتصريح و التلميح , و وجد في السنة و كلام أهل البيت و الأصحاب من البدء . إنما الذي نشأ لاحقا هو " علم الكلام " و ليس الحجاج العقلي من حيث هو . كما أن علم الفقه و أصول الفقه من العلوم التي نشأت في الأمة المسلمة بعد ذلك , فهذا لا يعني أنه لم يكن ثمة أصول و فقه من قبل , بل هذه الصياغة و هذا الترتيب في الكتب و هذه الاستنباطات الدقيقة النابعة أولا و آخرا من نفس النص القرءاني و النبوي و العلوي و الصحابي و التابعي , هذا هو الذي نشأ لاحقا . و كذلك قل في المعاجم اللغوية و النحو و غير ذلك من شتى العلوم . يشبه هذا الأمر البذرة و الشجرة , فالشجرة كامنة في البذرة , و لكن مع النمو و الرعاية الخارجية و الزمن تظهر الشجرة بكامل قوّتها و ملامحها في عالم الظاهر كما كانت من قبل في حالة كمون أو بظهور غير مفصّل بالنحو الميسر الذي يمكن إدخاله إلى أذهان عدد أكبر من الناس من شتى الطبقات , فالكامل من الناس يرى في العبارة الواحدة الحجج العقلية التي قامت عليها , و هو يستوعب هذه الحجج تلقائيا أو بشيء من التدبر في باطنه , و لكن بالنسبة لجمهور الناس فإنهم لا يحسنون مثل ذلك و من هنا يأتي تيسير هذه العبارة بنحو تفصيلي ظاهر فيتم سرد الحجج بالترتيب و نحو ذلك من ضرب أمثلة و الاستشهاد بشتى أنواع الشواهد و نقل الاعتراضات و ما شاكل , كل هذا يعرفه الكامل من حيث الحقيقة بمجرد النظر في العبارة , و لهذا لا يجرؤ أحد من أصحاب هذه العلوم أن يدّعي مثلا أن النبي صلي الله عليه و سلم أو كبار الخلفاء و الأولياء من الأوائل لم يكن يعلم بمضمون أي علم من هذه العلوم , فالنبي عليه الصلاة و السلام مثلا هو " أفصح العرب " إلا أنه بالتأكيد لم يطّلع على القاموس المحيط و لا شرحه تاج العروس و كذلك لم يقرأ ألفية ابن مالك . فدعوى أن الإنسان في غنى عن علم الكلام لأن النبي و أصحابه لم يكن عندهم علم الكلام كما صاغته الكتب الكلامية هو مساو لدعوى أن الإنسان في غنى عن علم النحو و اللغة و الفقه لأن النبي و أصحابه لم يكن عندهم كتاب سيبويه و رسالة الشافعي . قوله تعالى " فاعلم أنه لا إله إلا الله " يشتمل على كل البحوث الوجودية التي تشتمل عليها كتب الحكمة المتعالية و الفلسفة الإلهية , القاصر حين يسمع مثل هذا الكلام يظن أنه مبالغة أو حشر لقضايا خارجية في موضوع الآية , إلا أن الواقع هو كذلك . و قل مثل ذلك في الأدلة العقلية التي تشتمل عليها كل الآيات القرءانية بدرجة أو بأخرى . فالنتيجة الأولى هي أن علم الكلام من حيث الصياغة حادث , و لكن من حيث اللب قديم , و لاختلاف هاتين الحيثيتين اختلفت أقوال الناس فيه , فمن كان من أولي القشور قال حادث و من كان من أولي الألباب قال قديم , فانظر مقامك تعرف جوابك .

ثانيا , إسلام الناس له طرق متعددة , و ليست محصورة في الدليل العقلي الذهني . و هنا الجواب الأظهر للمسألة . فالأوائل كان منهم من يُسلم بسبب سماعه بعض الآيات من القرءان , و منهم بسبب رؤية وجه النبي عليه السلام , و منهم بسبب إجابة النبي عليه السلام للقسم الذي عرضه عليه الطالب فلما أقسم النبي أنه مرسل من عند الله صدّقه , و منهم من كان يرى انتصار النبي على خصومه و انتشار أمره فيُسلم , و منهم من أسلم لرؤيته المصلحة الدنيوية في ذلك من حيث أن في الإسلام

قابلية عظمى لتنظيم الناس في سبيل إقامة حكم قوي فأسلم أولا للمصلحة ثم طلب البراهين العقلية بعد ذلك من باب تأييد العقل لما رغبت فيه النفس , و منهم من كان يرى حقيقة النبي عليه السلام في العوالم العلوية , و منهم من كان يعتقد بقرب خروج نبي عربي , و منهم و منهم و هكذا . فالإشكال يأتي حين يظن البعض أن الإيمان له طرق واحد و هو الدليل العقلي الكلامي . و من الطرف المقابل للغلو السابق يوجد غلو آخر – سلفي بامتياز – و حاصله : بما انه وجد في السلف من أسلم و ءامن دون الحاجة للنظر في علم الكلام و أدلته العقلية – على فرض صحتها – فإن هذا دليل على أن علم الكلام لا حاجة قاطعة إليه . و جواب هذا الإشكال بالدفع و النقض هو : بما أنه وجد في السلف و في الخلف من يتكلم العربية الفصحى دون الحاجة للنظر في علم النحو و اللغة و الصرف فإذن علم النحو لا حاجة قاطعة إليه , و كذلك بما أنه وجد في السلف من كان لا يأكل اللحم و مع ذلك عاش فكذلك أكل اللحم لا حاجة إليه , و كذلك بما أنه وجد في السلف من عاش داخل الجزيرة العربية فقط فهذا يعني أن السفر لخارج الجزيرة العربية بدعة و لا حاجة قاطعة إليها . و أما جوابه بالرفع و الحل هو : ما صح للبعض لا يصح للكل , فالطبائع مختلفة و المستويات متعددة , و القرءان جاء لكل من عنده قابلية للتذكر و التعقل و التفكر , و لو لم يكن القرءان معتبرا للدليل العقلي لما جاء به و لا مرة واحدة فضلا عن أن يكون محشوا به من أوله إلى آخره تصريحا و تلميحا , فماذا يفعل منكر الدليل العقلي بقوله تعالى " أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون " إن قال له معترض : و ما الإشكال في أن نكون خُلقنا من غير شيء ؟ و ما الإشكال في أن نكون نحن الخالقون و لكن نسينا أننا خلقنا أنفسنا ؟ و هب أننا سلمنا أننا خُلقنا من شيء فما أدرانا أن هذا الشيء هو الله الذي صفاته كذا و كذا ؟ فالسلفي أو المنكر لعلم الكلام (و غالبا سيكون من المنكرين لعلم العرفان) أمامه أحد خيارين : إما أن يقول مع الشيخ ابن رجب الحنبلي – رحمه الله- في كتابه " فضل علم السلف " و يظن و يزعم أنه لو كان النبي و الخلفاء الراشدين سمعوا مثل هذه الحجج العقلية لما ناظروا أصحابها بل لعاقبوهم و نكّلوا بهم (يبدو أنها شيمة قديمة للسلفية بأن يرسموا الحضرة النبوية و الصحابية على أمزجتهم الضعيفة) , و إما أن يجيبوا بحجّة و علم إن علموا صدق السائل و ليس تعنته و استخفافه و إن كان القرءان أجاب الحجج الكلامية للمتعنتين كثيرا "سيقول السفهاء من الناس...قل " . فإن كان الأول فهو هروب , فضلا عن أنهم سيتحمّلون وزر من قاتل الأنبياء و عاقبهم لاعتراض الأنبياء عليهم و على أديانهم لأنهم "ترفعوا" عن إجابة ما قاله الأنبياء لهم , فأسلوب كلا الطرفين واحد , و هذه شركة خبيثة لا نريد بإذن الله أن نكون منها في شيء , هذا أقل ما يقال . و إن كان الثاني فإما أن يكون جوابا قاصرا و مستعجلا و ارتجاليا فعلى الأكثر سيقع صاحب الجواب في أخطاء يمكن تفاديها إن تريث و تأمل و تدبر أولا , و إما أن يكون جوابا مدروسا بطريقة جيدة و مع مشاورة أصحاب العقول و تنقيح الحجج و تهذيبها و حينها سيقوم صاحبنا باختراع علم الكلام من جديد – و لسنا بحاجة لإعادة اختراع العجلة كما يقولون . إن كان مضمون علم الكلام حقا , فالحق أحق أن يُتبع. و إن كان مضمونه باطلا , فهاتوا برهانكم , و لن يكون برهانكم إلا بحجج عقلية

, حتى إن جئتم بنقل فإنما تنقلون بعد شهودكم للحجّة العقلية في صلب المنقول , و إلا لما اعتبرتموه كافيا في ردّ الحجّة العقلية , فهو استشهاد عقلي مبطّن , فعاد الأمر لاستعمال الحجج العقلية . نعم , قد يُقال , نحن ضد هذه الصياغة المعينة لعلم الكلام , فحينها نقول , هاتوا بأهدى منها و أجمل و نحن أول المتبّعين لكم إن شاء الله , فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا , فاتقوا مخالفة المسلمين و سلسلة ميراثهم الفكري المسند الذي أثبت جدارته و قوّته بنفسه و كذلك استقرّ عليه الأمر على مر الزمن , فساهموا في إحياء الميت و تقوية الضعيف و زيادة قوة القوي و جمال الجميل , و كفّوا عن الشغب إن كنتم فعلا من المسلمين و لستم معاول هدم من الداخل و طلاب دنيا الفراعنة – فإنا نرجو من الله أن يخيب ظننا فيكم !

هذا فيما يتعلق بجواب المسألة .

أما فيما يتعلق بآية " لا إكراه في الدين " و ظهورها في الدولة المسلمة , فتأمل : إن كان تصوير الحداثية و السلفية لأسلوب الدولة المسلمة التقليدية في التعامل مع الأمور العلمية و الفكرية صحيحا , أي دعوى أنها تقمع و تكره و تحجز و تحصر العقل , فلماذا نشأ علم الكلام و انتشر هذا الانتشار و رسخ هذا الرسوخ و اشتغل به شتى أصناف المسلمين , سواء منهم من كان مواليا للدولة القائمة في الظاهر أو غير الموالي لها , و سواء من كان موافقا لمذهب عُمّال الدولة القائمة من أمراء و وزراء و نحوه أو كان مخالفا لهم ؟ ماذا تفعل الدولة "القمعية" لترسّخ مذهبها الذي تريده ؟ الجواب سهل و له شواهد في القديم و الحديث , النار و الحديد . انتهى الأمر . لا يوجد أي حاجة لما وراء ذلك اللهم إن وجد فإنه يكون وجودا عرضيا ضعيفا . فإن علمنا أن علماء الكلام كانوا يُخاصمون الملل الخارجية و الفرق الداخلية , فهذا يعني أنه حتى أصحاب الملل الغير إسلامية كانوا يعرضون أفكارهم على المسلمين , و لم يقم المسلمون بإفنائهم بالحديد و النار , و لو أرادوا ذلك لفعلوه , و لو فعلوه لما احتاجوا إلى تكلّف الرد عليهم بعد الدراسة الدقيقة لمصادرهم و حججهم , و كذلك الأمر في شأن الفرق الداخلية . و يوجد فترة شهيرة تدخّلت فيها الدولة المسلمة في شأن المذاهب العقائدية , يعرفها الجميع تقريبا من المطلعين , و هي ما عُرف بمحنة خلق القرءان ايام المأمون و بعض المعتزلة , و على الرغم من أن أيام المأمون هي "العصر الذهبي" للدولة العباسية , التي كانت امبراطورية خضعت لها رقاب الملوك في شتى مناطق المشرق و المغرب , فإن كل هذه الدولة بجبروتها لم تستطع أن تفرض على المسلمين عقيدة واحدة بل ليس عقيدة , وإنما جزء من مسألة من مسائل العقيدة (و في هذا ايضا جواب قاطع لأرباب خرافة " المؤامرة السياسية " التي اقتبسها أشباه المثقفين من الغرب و يحاولون اسقاطها على المسلمين – جماعة مفلسة فكريا تأخذ من الغرب و تُقدّم للشرق حتى تظهر بمظهر العقل و الثقافة لعدم اطلاع جماهيرهم الضعيفة على مصادر ما يقولونه و حقيقته) . فإن كان هذا هو الحال في أحد أقوى فترات الدولة المسلمة على مر القرون , فتستطيع أن تستنبط مقدار "القمع" المتوهم هذا , و مدى تأثيره الفعلي . اهتمام غالبية المسلمين بعلم الكلام , بل كلهم

بدرجة أو بأخرى , دليل قاطع على أنهم كانوا يرون أن "الأسلحة الكلامية" هي "وسيلة الدفاع عن العقائد الإيمانية" . و أما من يستعمل الأسلحة النارية و الحديدية فإنه لا يحتاج إلى علم الكلام أصلا أو يقبل به على مضض و بشكل ثانوي و لن تجده علما ناميا راسخا واسعا منشورا في مشرق البلاد و مغربها . و تستطيع أن تنظر في الأمم أو الدول التي كانت تدافع عن عقائدها بالحديد و النار ثم تنظر مدى نمو ما يشبه علم الكلام عندها . فعلم الكلام هو الشاهد الأكبر على تطبيق دول المسلمين عموما لقوله تعالى " لا إكراه في الدين " و " إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون " و كل من يزعم أنه يؤمن بحساب الله في الآخرة ثم يسعى لقهر الناس على مذهبه العقائدي – فيما وراء الأفعال البدنية التي يستوي الناس في الخضوع لها حسب الشرع من قبيل القتل و السرقة – فإنه كاذب أفاك , إنما هو طالب دنيا و لا يؤمن بالآخرة أبدا أو يؤمن و لكنه يعبد عجل استعجال أمر الله , و كلاهما خبيث . إن من يشقّ الشعرة – كما يقولون – ليدافع عن عقيدته , بالرغم من وجود سلطة قهر بيده , لإنسان عامل حقا بقوله تعالى " لا إكراه في الدين " . و هذا ما تجده في علماء المسلمين شرقا و غربا . هذا لا يعني بحال من الأحوال أن الدولة المسلمة لم تكن مطلقا تعاقب أحدا على فكرة اراد نشرها بين عموم الناس , و لا يعني حتى أن صاحب فكرة معينة عوقب لسبب ظاهره الفكرة أو العقيدة , دائما يوجد مثل هذا الخروج عن القاعدة العامة , و إنما كلامنا في القاعدة العامة , و إن كان عمل الناس ليس حجة على القرءان بل القرءان حجّة على عمل الناس , و لكن اجتماع شهادة القرءان – و كفى بالله شهيدا – و شهادة قبول عموم الناس للمعنى و عملهم له بالرغم من قدرتهم على الخروج عنه , فهو نور أكبر على نور أصغر . و وجود علم الكلام شاهد على هذا النور , و الحمد لله نور السموات و الأرض .

ينقل المؤلف عن ابن عساكر في كتابه "تبيين كذب المفتري" فيقول (يروي عن الإمام القشيري " و العجب ممن يقول : ليس في القرءان علم الكلام " و الآيات التي هي في الأحكام الشرعية مجدها محصورة و الآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفي على ذلك و تربى بكثير من الزيادة) أقول : هذا كلام موزون و موفق . فإن تسعة أعشار القرءان في ما سوى الأحكام الشرعية بالمعنى الشائع للحكم الشرعي أي الحلال و الحرام , و كذلك النسبة في السنة النبوية .
و ينقل كذلك عن الزركشي صاحب البرهان (و ما من برهان و دلالة و تقسيم و تحديد شيء من كليات المعلومات العقلية و السمعية إلا كتاب الله تعالى قد نطق به . لكن أورده تعالى على عادة العرب , دون دقائق طرق أحكام المتكلمين .. و اعلم أنه قد يظهر منه بدقيق الفكر استنباط البراهين العقلية , على طرق المتكلمين) أقول : لاحظ الفرق بين طريقة "عادة العرب" و طريق " المتكلمين " , و لاحظ أن مضمونها من حيث المعنى واحد , و لكن الفرق هو في أسلوب صياغة المعنى في الطريقتين .
فالقرءان صياغته جمالية مائية لطيفة, أما صياغة المتكلمين – لكونها تتوجه لمحض الذهن – تأتي كما هو معلوم فيها جفاف و تنظيم زائد . و القرءان حين ينطق فإن الله تعالى هو المتكلم به , و لكن علم الكلام هو كلام الناس , و هذا فرق آخر شديد الأهمية . أما من حيث المحتوى , فإن قوله "الله هو

الحق" أو "لا إله ألا الله" أو " الله الصمد " هو الخلاصة التي يمكن أن يصل إليها المتكلم الموفّق بعد جهد جهيد و نظر قريب أو بعيد .

و ينقل عن دكتور اسمه سليمان دنيا تقريره القائل (أن الدور الأساسي في نشأة علم الكلام كان للقرءان , و ينكر بقوّة دعوى البعض أن القرءان يعوق النظر العقلي) .

ثم بعد كل هذه الاقتباسات الحسنة المبنى و الصادقة المعنى , يأتي المؤلف و يسأل بعدها مباشرة (فهل نرى أن القرءان كان أحد العوامل الأساسية في نشأة علم الكلام ؟) و كأن المسألة لا تزال تحتاج إلى نظر , و يريد أن يدخلها تحت المشكوك فيه موافقة لما يريده هو .
ثم يذكر بعد ذلك أن (بعض العلماء يقرر ذلك) أي التقرير السابق من كون القرءان هو العامل الاساسي في نشأة علم الكلام (و يضيف إليه أن أحاديث الرسول صلى الله عليه و سلم كانت عاملا مساعدا في إيجاد علم الكلام) و هذا حق و ينقل رواية , ثم يقول (و أيضا حديث الفرق) أي حديث افتراق الأمة إلى ملل متعددة كلها في النار إلا واحدة (من العوامل الأساسية التي ساعدت على الاشتغال بعلم الكلام) . مما يدل كما سبق أن بيّنا أن علماء الفرق كانوا يرون أن الحجاج الكلامي العقلي هو الوسيلة لتبيين المحق من الفرق و جذب الناس إليه و ليس ما سوى ذلك من طرق قهرية .

فبالنتيجة أنه يذكر تقرير العلماء بأن علم الكلام قرءاني نبوي المنشأة . فتأمل الآن ما يأتي من قوله فإنه خلاصة الخطابة السلفية .

(ثم ماذا ؟ لقد مات الرسول صلى الله عليه و سلم و المسلمون أمرهم جميع , يعرفون دينهم , و ينفذون تعاليم ربهم – غير هنات صغيرة -. و في عهد أبي بكر رضي الله عنه انشغل المسلمون بحروب الردّة , و جاء عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه , فقدك عليه رجل يقال له (صبيغ) فجعل يسأل عن متشابه القرآن – فأرسل إليه عمر- و قد أعد له عواجين النخل , فلما قال له عمر :من أنت؟ قال : أنا عبد الله صبيغ , فأخذ عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه , ثم عادله , ثم تركه حتى برأ . فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا . فأذن له إلى أرضه , و كتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين . و أخرج نصر المقدسي و ابن عساكر عن أبي عثمان النهدي . أن عمر كتب إلى أهل البصرة ألا يجالسوا صبيغا , و لا يبايعوه , و إن مرض فلا يعودوه , و إن مات فلا يشهدوه ؟ .
و أخرج نصر أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : كنا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه . إذ جاءه رجل يسأل عن القرآن . أمخلوق هو أو غير مخلوق ؟ فقال علي رضي الله عنه : هذه كلمة و سيكون لها ثمرة و لو ولّيت من الأمر ما وليت ضربت عنقه)

ثم يبدأ المؤلف بالاستنتاج فيقول
(أتكون هذه الوسائل و الخطرات التي كانت تهجس في داخل بعض النفوس لها دخل في إنشاء علم الكلام ؟ أو أن وراء إنشائه و إيجاده أسبابا أخرى , مع التي ذكرنا , دفعت المسلمين إلى طريق الجدل , و اصطناع علم الكلام ؟
إننا نرى و يُشاركنا في رأينا كثير من العلماء , أن تطلع بعض المسلمين إلى تراث الأمم السابقة كدولة الفرس و اليونان , و عكوفهم على ترجمة الكتب عامل جوهري أيضا في تعرف المسلمين على علم الكلام و حذقهم لأدواته , بل يبالغ البعض فيرى أن هذا العلم نبتت جذوره في دولة اليونان و غذيت فروعه في مدارسه المختلفة من أبيقورية و رواقية و سفسطائية ثم زحف على الأمة الإسلامية فيما زحف , فكان و الحق يقال : لفكرها مشتتا , و لرأيها مفرقا , و لوحدتها ممزقا , و بقي إلى يومنا هذا علما يعرف به من يشتغلون في البحث عن العقائد و الملل المختلفة , و ممن تستهويهم حقائق الوجود , و مغلقات الكون و غير ذلك من الأبحاث الفلسفية . أضف إلى ذلك أيضا تسرب الأفكار اليهودية و المسيحية إلى بعض مفكري المسلمين , عن طريق الحوار و الاحتكاك , و من هذه الأفكار...) ثم يضرب أمثلة على افكار بعض علماء الفرق المسلمين و يربطها بأصول غير اسلامية , ثم يصل إلى النتيجة النهائية فيقول :
(من هنا نرى أن علم الكلام غريبا عن البيئة الإسلامية , و قد وفد إليها من خلف السدود و الحدود , و كان هذا بداية للغزو الفكري المنظم الذي شنت غاراتها بانتظام على هذه الأمة , فأصابت منها مقاتل , و لكنها لم تجهز عليها) هذه خلاصة أطروحته , ثم يروي (مصداقا لما نقول) قضية يوحنا الدمشقي الصليبي و "زعزعته" لعقائد المسلمين , و بضعة روايات عن بعض الفقهاء سنأتي عليها إن شاء الله .

و الآن للنظر في أقوال هذا المؤلف السلفية .

كل ما ذكره يمكن تلخيصه في بنود أربعة :
الأول رؤيته لقيمة البحوث العقلية .
الثاني رؤيته لحالة المسلمين أيام النبي صلى الله عليه و سلم و أبي بكر و عمر .
الثالث روايات عن بعض علماء المسلمين .
الرابع نتيجة أقواله .

الأول : رؤيته لقيمة البحوث العقلية .
تأمل في عبارته هذه واصفا لحال من يشتغلون بعلم الكلام – و هو يظنه وصف سلبي و هنا مربط الفرس (و بقي إلى يومنا هذا علما يعرف به من يشتغلون في البحث عن العقائد و الملل المختلفة , و ممن تستهويهم حقائق الوجود , و مغلقات الكون , و غير ذلك من الأبحاث الفلسفية) .

أهذا مدح أم ذم ؟ إن المؤلف – و أشباهه من السلفية – يعتبرون من (تستهويهم حقائق الوجود و مغلقات الكون) عيبا . و لا أدري ماذا يجيب الحق تعالى يوم الدين حين يسأله : إن كنت ترى حقائق الوجود و مغلقات الكون عيبا فكيف كنت تزعم أنك تؤمن بقرءاني الذي جعلت تسعة أعشاره شرحا لحقائق الوجود و مغلقات الكون ؟ ...كأني أراه يتصبب عرقا من الخجل و الندم .

ثم قارن هذا مع البند الثاني لتفهم ما يريده القوم من الدين ,

الثاني : رؤيته لحالة المسلمين أيام النبي صلى الله عليه و سلم و أبي بكر و عمر .

يقول أن أيام النبي عليه السلام لم يكن فيها ما يستحق الشرح فاكتفى بأن يقول كلاما خطابيا غريبا و هو (لقد مات الرسول صلى الله عليه و سلم و المسلمون أمرهم جميع , يعرفون دينهم , و ينفذون تعاليم ربهم – غير هنات صغيرة -.) و هذا تصوير لا يوجد إلا في أذهان السلفية و من شاكلهم في الاختزال و العمى . و كأنه يشير إلى أن القوم لم يكونوا يفكرون و لا يتساءلون و لا يجادلون في شيء. و لو سلمنا ذلك – جدلا ! – فكيف تفسر الأوامر الإلهية الصريحة للنبي عليه السلام بأن يجادل بالتي هي أحسن ؟ يُجادل من و كيف و لماذا و بماذا ؟ قد يُقال للخروج من هذا : إنما كان يجادل غير المسلمين . فنقول : إذن اقتربنا من بعض , يجوز جدال غير المسلمين . ثم بقي مجادلة المسلمين لبعضهم البعض , فمن الطبيعي أن لا يوجد مثل جدال الفرق بعد موت الرسول عليه السلام , ليس لأن العقل جرم و لا أن الجدال جريمة , و لكن لأن الرسول عليه السلام قد مات . فلو سألنا الرسول عن جواب مسألة معينة لأجاب بالحاسم , و لكن حين أنه غير حاضر بالمعنى الشائع , فإن النتيجة أننا نحتاج أن نحتكم إلى معايير مشتركة تكون بمثابة الكلمة السواء بيننا , كما فعل علماء الحديث في حديثهم , و علماء الأحكام في أحكامهم , و علماء اللغة في لغتهم , كذلك فعل علماء العقيدة في عقيدتهم . فما يُقال عن اختلاف علماء العقيدة عينه يُقال في الحديث و الأحكام و اللغة , بل كون العقيدة أظهر من حيث الحقيقة قد يجعل الاختلاف في بعض قضايا التفصيلية أمرا غير مبرر كما هو الحال في الشؤون الاعتبارية الأخرى , إلا أنه حق , فقد اختلف بعض الصحابة أيضا في بعض مسائل العقيدة , كالاختلاف المعروف في كون النبي عليه السلام راي ربه في المعراج أم لا , و حتى لو لم يكونوا اختلفوا , فإن من بعدهم ليسوا مثلهم من حيثيات متعددة .

فالحاصل , أن اختلاف المسلمين – أو سعتهم – بعد الرسول لا يرجع إلى وساوس و غزو كما يتوهم المؤلف , بل يرجع إلى غياب الرسول , فهو ذكر العلّة إلا أنه لم يلتفت إليها .

ثم يقول أن أيام أبي بكر كانت انشغالا بحروب الردة . مشيرا إلى أن عدم التفكير في (حقائق الوجود و مغلقات الكون) لم ينشأ بعد في المسلمين . و كأن الرسول و أهل بيته و أصحابه كانوا لا يعرفون حقائق الوجود و مغلقات الكون !

ثم يأتي إلى زمن عمر , فيروي قضية رجل سأل عن (متشابه القرءان) و كيف ضربه عمر و قاطعه و أمر بمقاطعته . و لو افترضنا صحة هذه الرواية , فإن غير عمر من الصحابة قد سُئل عن قضايا قرءانية و لم يضرب و لم يقاطع , فليكن لعمر اجتهاده في كيفية التعامل مع من يسأل عن متشابه

القرءان , و ليكن لغيره – و لم نسمع بمثل ذلك إلا في هذه الرواية تقريبا – اجتهاده و معه الجمهور و ما جرى عليه العمل لقرون بعد ذلك . ثم إنا لا نعلم ما هي الطريقة التي سأل بها الرجل , فلعله ضربه لطريقة سؤاله و تعنته , و لعله و لعله , فمن أين لكم أن عمر ضرب الرجل لأن عمر – كما يريد أن يوحي السلفي – ضد السؤال عن متشابه القرءان – و كما يريد السلفي , ضد أي سؤال عن حقائق أي شيء . ثم إن مما يؤيد وجود تفسير آخر لهذه الرواية العمرية , أو أنها غير صحيحة أصلا , هو أن الضرب حتى يقترب من القتل – كمن أصابته حالة مؤقتة من الجنون – بسبب سؤال , لا نعرف له أصلا في القرءان و السنة , و هما المعتمد و عمر يعرف ذلك بالتأكيد , و كذلك لأن المقاطعة التامة التي ذكرتها الرواية لم يقم النبي عليه السلام بمثلها حتى في حق اليهودي الذي لا يسأل فقط عن متشابه القرءان بل يكفر بالقرءان كله محكمه و متشابهه , فمن أين جاء كل هذا في حق رجل سأل سؤالا و القرءان يقول " و أما السائل فلا تنهر " كل سائل و في العلم الذي هو الأشرف الألطف من باب أولى و كذلك "أعرض عن الجاهلين" لو افترضنا أن الشخص لا يريد أن يجيب الجاهل و لا يحكم بينهم . و لكن السلفي يريد أن يوحي أن العلاج العمري للأسئلة الكلامية ينبغي أن يكون بعرجون النخل لا بحجج العقل . و كأنه يريد أن يوصل أيضا للقارئ أن "السلف" كانوا يضربون من يسأل عن مثل هذه الأمور , و لا يعرضون عنهم على أقل تقدير أو يخاصمونهم و يجادلونهم بالتي هي أحسن كما أمر القرءان و عرفناه من سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم و جرى به العمل بين علماء المسلمين على مدى القرون .
و ينقل أيضا عن زمن عمر أن رجلا سال عن خلق القرءان فقال حضرة علي عليه السلام (لو وليت من الأمر ما وليت ضرب عنقه) و كأنه من غير المعروف أن عليا كان يُسئل عن أدق مسائل التوحيد فيجيب عنها , و يُسال " أنبي أنت ؟ " و " هل رأيت ربك ؟ " في ايام خلافته الظاهرة و سلطنته القاهرة و لم يضرب عنق أحد من السائلين . فيريد الراوي – أو الناقل الذي لم يعقل – أن يوحي بأن العلاج الآخر للأسئلة الكلامية هو ضرب العنق . و لا يسأل نفسه لماذا لم يقم علي بضرب عنقه فعلا كما فعل حينما جلد قريب عثمان بن عفان الوالي حين شرب الخمر بغير إذن عثمان ولا إذن أحد , و كذلك لماذا لم يقل لعمر أن يضرب عنقه و قد كان عمر يُسارع في الإنكار على ما يرى فيه مخالفة .

فإذن هذه هي الصورة عند السلفي : أيام النبي عليه السلام و أبي بكر و عمر – قبل " حدوث الفتنة " – كانت ايام مجرد تنفيذ عام للأحكام و الحلال و الحرام بلا أسئلة عن حقائق الوجود و دقائق العقيدة و تفاصيل شؤون الكون , يعني كان عصرا "سلفيا" ! و العياذ بالله , و كان علاج من يسأل مثل ذلك هو الضرب بعراجين النخل و ضرب العنق أو ما يقترب من ذلك , و كان الهمّ هو الفتوحات العسكرية و "وحدة الأمة" فقط . فالسلفي يريد أن يخرس العقول و يجند الأبدان لإقامة دولة تقهر بقية الدول . هذه خلاصة السلفية . و هم يصبغون النصوص و التواريخ بإرادتهم هذه , كائنا ما كان الثمن و السخف الذي يمكن أن يقعوا فيه .

الثالث روايات عن بعض علماء المسلمين . تعالوا ننظر فيها .
أ (من هذه الأفكار ما رددته الجهمية : أن الإنسان مجبور تماما على فعل أفعاله , و هي تنسب إليه كما تنسب الأفعال إلى الجمادات .
و ما رددته المعتزلة أن الإنسان يفعل الأفعال باختياره و يخلقها بقدرته .
و هذا المذهبان في نفي القدر و إثباته هما مذهب الأبيقورية القائلين بحرية الإرادة و مذهب الرواقيين القائلين بأن الإنسان مسير لا غير.. ثم مذهبان مماثلان لليهود ..ثم مذهبان تاليان مسيحيان)
و الجواب : إن سؤال القدر لا يخلو من عقل إنسان تقريبا بدرجة أو بأخرى , و لعبة الاقتباس الحداثية لا محل لها هنا , و نسبة السؤال إلى عدو أو خصم هو من الأساليب الضعيفة التي يسعى البعض لنقض السؤال فيها حتى يستغني عن النظر في الجواب , و مع الأسف كان في السابق بعض العلماء – و لكل عالم كبوة و لكل متبحر زلات – يستعملون هذا الأسلوب , و إن كان القدماء حين يستعلمون مثل هذا يقصدون به معنى غير المعنى الحداثي و السلفي من بعض الجهات . في كل الأحوال , رفض السؤال بحجّة أنه مجرد اقتباس من فلان و علان لا يقدم و لا يؤخر . فضلا عن أن القرءان نفسه يوجد فيه آيات تتعلق بقضية القدر . فمن قرأ هذه الآيات و استنبط شيئا , أيا كان مدى صوابه أو خطأه , لماذا يُقال أنه مجرد اقتباس أعمى من الغير , لم لا يكون – و هو كذلك – نتيجة لقراءة القرءان من قبل إنسان ما , خصوصا و أن أغلب الشواهد إن لم يكن كلها تصب في هذا الاتجاه . مؤمن أم كافر , لم يخل مفكر من تأمل في قضية القدر , و الآراء التي قيلت في المسألة في علم الكلام هي هي الآراء التي ستجدها في كل مكان قديما أم حديثا , إذ قد تم حصر الأجوبة العامة الممكنة و بحثها كلها . فإما أنه جبر تام , و إما أنه اختيار تام , و إما أنه منزلة بين المنزلتين , و إما أنه جبر في صورة اختيار , و إما أنه اختيار مع توهم الجبر , و إما و إما . فقول المؤلف و اشباهه (ما رددته الجهمية) يشير بكلمة (رددته) أنهم كانوا – كما هو حال ضعفاء الحداثيين – يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم . فلا ترديد عند أولئك العلماء , إنما هو نظر أعطى فكر . و حججهم موجودة معروضة , و لو كانت مجرد ترديد غافل لما وجدت لها تفصيلا و بحثا وحوارا و احتجاجا معتبرا .
ثم هل ثبت أن الجهمية و المعتزلة كانوا يطّلعون على كتب الفلسفة الأبيقورية و الرواقية ؟ و إن ثبت , فهل ثبت أنهم كانوا من اصحاب العقول التي تقبل أي ما تقرأه و تسمع به ؟ هذا الاستنباط غريب .
ثم إن كان المؤلف ضد نفي القدر و ضد اثباته , فلم يبق أمامه إلا أنه ممن يقول بالمنزلة بين المنزلتين , أي لا نفي و لا إثبات , و هو قول الشيعة المجوس ! , أو أنه يقول بالجبر في صورة الاختيار , و هو قول بعض الصوفية الضلال الهنادكة ! أو أن يقول بالاختيار مع إيهام الحق تعالى لخلقه بأنهم مجبورون , فليعذر من لم يقاوم الوهم الإلهي ! أو أن يخرس و يكفّ عن الناس شرّه و لا يقول بشيء في المسألة , و هو الأنسب لحاله فإنه ليس أهلا لذلك .

ثم لم يكتف المؤلف بنقل رأي الأبيقورية و الرواقية , حتى نقل نفس القولين بالجبر و الاختيار عن اليهود و عن المسيحين . و هو بهذا يؤكد ما قلناه من أن سؤال القدر سؤال إنساني عام , سؤال ينشأ في العقل بسبب كون المخلوق مخلوقا مربوبا . و لولا تعصبه الفارغ على علم الكلام لاستطاع أن يستنتج مثل هذا الاستنتاج من الوقائع التي ذكرها بنفسه , و لكن سنرى إن شاء الله مدى قيمة النتيجة التي توصل إليها في البند الرابع . ولو شاء , لأتينا له براي مماثل لبقية الأمم و النحل حتى في العصر الحديث في قضية القدر , فنيكولا تسلا المخترع الشهير يقول بالجبر و أن الإنسان رجل آلي تقريبا , و لكن و الله أعلم فإن توماس أديسون قد يكون من القائلين بالاختيار, فليكن تسلا و اديسون ممن يقلد المعتزلة و الجهمية ! بما أن السلفي لا يريد المنطق و علم الكلام , فخير له أن يصمت و لا يتكلّف ما لا يُحسن فيوقع نفسه في الحرج و يضيع وقت الناس بصراخه المنكر .

ب (لقد نادى جهنم بن صفوان بخلق القرءان , و رددت مدرسة الاعتزال ما قاله جهم , و استعانت بنفوذ السلطة الحاكمة لإجبار المسلمين على ذلك , و لم يكن ذلك إلا ترديد للأفكار اليهودية المنحرفة . و المؤرخون يروون في صدد فكرة خلق القرءان سلسلة يصل سندها إلى لبيد بن أعصم اليهودي القائل بخلق التوراة . فالفكرة يهودية الأصل , و ممن روج لها بشر المريسي و أبوه يهودي صباغ بالكوفة . و لما عرف الرشيد قوله حلف أن يقتله , فاختفى طول عهده , ليظهر بعد ذلك في بلاط المأمون) .

اقول : أولا المعتزلة – و كل من يقرأ كتبهم و طريقتهم يدرك أنهم – لا "يرددون" قول أحد . الذي يردد هو أشباه السلفي و الحداثي العامي .
ثانيا , ليس كل فكر يهودي منحرف ! إلا لو كان يقل هذا "المتفلسف" بغير فلسفة , أن يقبل أن يُقال أن النبي عليه السلام أخذ فكرة التوحيد من اليهود , بحجّة أن اليهود يقولون بالتوحيد مثلا , و النبي عليه السلام جاء بعدهم و هو يقول بالتوحيد , و بما أنه بعدهم و قال شيء شبيه بقولهم فإذن هو "مردد" لقولهم . ثم نقول – و بما أن موازين المنطق الراقي قد أصبحت في المزبلة – اليهود جاؤوا بعد الهنود , و الهنود الكبار يقولون بالتوحيد المطلق , فليكن اليهود اقتبسوا التوحيد من الهنود . و الهنود اقتبسوا التوحيد من العفريت الأزرق . و العفريت من ..الله أعلم . و لم نتوقف عن التوحيد , لنأتي بأقوال يهودية في النبوات و الكتب فنقول أن كل من جاء بعدهم اقتبس الفكرة منهم و لا أصالة لها عندهم بالمرة , بماذا يحق لنا أن نقول ذلك ؟ فقط لأنه جاء بعدهم و قال بما يشبه أو يتطابق مع قولهم. و هذه لعبة الاقتباس التي ذكرناها من قبل فلا نعيد . فليكن أن بعض اليهود قال بأن التوراة مخلوقة , فهل قول اليهود لإمكانية خلق كتاب الله يعني أن عقيدة خلق كتاب الله باطلة ؟ أي هل قول اليهود باطل أيا كان ؟ إن كان كذلك فيجب أن تنسحب هذه القاعدة على كل ما قاله اليهود , سواء في العقائد و منها التوحيد و النبوات , أو في الشرائع و منها تحريم الزنا و السرقة . و ظاهر أن المؤلف و أشباهه لن يقولوا بهذا . فيبقى الاحتمال الآخر و هو أنه يوجد حجج قرءانية و عقلية تثبت أن

القرءان غير مخلوق , و حينها نقول لهم و نحن في حالة غبطة : مرحبا في ساحة علم الكلام . و لكن الذي يدفع أمثال السلفية لاختلاق قصص تطعن في الأشخاص و مصادر المقولات هو تحديدا افتقارهم لعلم الكلام . فماذا يفعل من يقف أمام حجّة لا يحسن ردّها من الداخل؟ يبدأ في الطعن عليها من الخارج . و الطعن من الخارج هو اختصاص سلفي بامتياز . فالنقد من الداخل هو علم الكلام , و النقد من الخارج هو شأن أصحاب دعوى المؤامرة الخفية على كل شيء لا يحسنوا الجواب عنه أو الإتيان بأحسن منه . شيء شبيه بعقلية أصحاب مقولة "ساحر مجنون" و "إنما يعلمه بشر" و "إن هذا لشيء يُراد" ثم يؤول بهم الأمر إلى مقولة " لا تسمعوا لهذا القرءان و الغوا فيه لعلكم تغلبون " . أليس هذا خلاصة مطاعنهم في علم الكلام ؟ أليس هو طعن في أشخاص بدعوى أنهم مصابين ب (الخطرات التي كانت تهجس في داخل بعض النفوس) و أن أصحابها يتصلون ب (سلسلة يصل سندها إلى لبيد بن أعصم اليهودي) و لا ندري أين هو هذا الإسناد و ما حكمه حسب معايير الأسانيد , بل لو سلّمنا بصحة الإسناد لما جاز دفع القول , فإن اقصاه هو أن إيحاء الفكرة بدأ من رجل ضال في العموم, و هذا لا يقضي بأنه ضال في كل شيء , فإن لبيد هذا أيضا يؤمن بالتوراة و أنها كتاب الله أي يؤمن بمبدأ وجود كتاب لله , فإن رفضنا تفصيل مسألة خلق التوراة لأن لبيد يهوديا , فليكن رفضنا أيضا جاريا على مبدأ وجود كتاب لله لأن السند المتصل أثبت أن لبيد كان يعتقد به . كيف يعرف الاتساق الفكري شخص يعتبر التفكير في حقائق الوجود من المذمومات أو ما لا حاجة إليه و غاية همّه وهم "الأمة الواحدة" بتصوره الساذج الكمّي , و قهر بقية الأمم – و لن يقهروا أمة كلاب فضلا عن "قهر الأمم" . و أليس هو أيضا دعوى أنه (زحف على الأمة الإسلامية) أي زحف هذا الذي يؤسس لعلم يدافع عن العقيدة و ثبتها في عقول ما لا يُحصى من المسلمين شرقا و غربا , و لعلم نحتج بأصوله و حقائقه على من يريدون فعلا أن يزحفوا على عقول المسلمين و جماهيرهم – مثلكم يعني . الزحف سلب القوى و الهوية , و علم الكلام قوة و سبب لترسيخ الهوية , فإذن هو ليس من الزحف .

و ثالثا , الرشيد ليس حجّة علينا في شيء , سواء أراد قتل بشر المريسي – الذي قيل فيه أنه ديّن و ورع و مناظر بارع و رد على الخوارج و الرافضة و نحو – أو أراد قتل ابليس . و بشر المريسي – الذي يبدو أن السلفية الذين ينتسبون للحنابلة – من المغضوب عليهم عند السلفية لكون بعض الحنابلة ردّوا عليه و بدّعوه . أما بشر فإنه فعلا أسلم و سمع الحديث و قرأ على بعض كبار الفقهاء . أما الشك فيه بعد إسلامه بسبب قوله بعقيدة خلق القرءان مثلا , فإنه مرض طغاة السلفية و أشباههم الذين يمحون ألف حسنة بسيئة – على فرض أنها سيئة . و حسابهم – إن عدل الحق تعالى معهم – هو أن يمحوا ألف حسنة من حسناتهم و يلقيهم في جهنم بسبب سيئة واحدة ارتكبوها و خطأ عقدي واحد ارتكبوه – و ما أكثر ذلك ! فيا الله لطفك . فليكن عمل هارون العباسي حجّة و اصل من أصول فقه القوم, أما عندنا فإن قبلنا الأصل الفقهي الجديد هذا للاستدلال , فإنه مُعارض عندنا بأصل المأمون العباسي الذي قرّب بشر المريسي و ظهر في بلاطه كما يعرف المؤلف . فإن كان للخليفة

العباسي حجّية في شيء كما يوحي نقل المؤلف , فليكن تقريب المأمون ناقضا لإبعاد هارون , و ليكن عمل – أي قول و فعل - المأمون في مسألة خلق القرءان مقبولا و الإمام أحمد ابن حنبل – رضوان الله عليه – مخطئا لمخالفته لرغبة ثلاثة أو أربعة خلفاء عباسيين .
و أخيرا , لاحظ أن المؤلف حين يذكر القول الصحيح في أصل علم الكلام و أنه إسلامي ينقل عن علماء و يذكرهم بالمصادر و الأسماء, و لكن حين ينقل رأيه الفاسد يقول (إننا نرى و يُشاركنا في رأينا هذا كثير من العلماء) و كذلك قوله (و المؤرخون يروون في صدد فكرة خلق القرءان ..) و لا ندري مصداق (كثير من العلماء) و لا مصداق (المؤرخون) – لاحظ أن (المؤرخون) جمع تام, و لم يقل : بعض المؤرخين أو كثير من المؤرخين . و هو بعمله الرخيص هذا يريد أن يوهم القارئ أنه فعلا يوجد أناس لهم وزن معتبر في هذا الشأن يقولون بنفس قوله . فليذكرهم لنا و يذكر مصادرهم حتى ننظر فيها و فيهم و ما اعتمدوا عليه . أما صنعة السلفية هذه – أي صناعة الكذب الرخيص – فلا نريدها و لا نريد أن نراها في مقدمة كتاب راقي هدفه إظهار الحق ككتاب السعد التفتازاني-رضوان الله عليه . هل فهمتم سر غضبنا عليهم – لا بارك الله فيهم . ما الذي يدفع شخص يملك هذا الحقد و البغض لعلم الكلام حتى يقضي أربع سنوات من عمره في تحقيق كتاب في علم الكلام ؟ لا أجد إلا أحد أمرين : إما أنه كُلّف بذلك فعمله من باب الطاعة لرئيسه و حفظا لمعيشته , و إما أنه عمله تحديدا ليكتب هذه المقدمة الفاسدة و يشوّه بها صورة علم الكلام خصوصا و هو يعلم أن الكتاب الذي يقوم بتحقيقه – حسب عبارته (كتاب غني عن التعريف , لأنه – و الحق يقال – يندر أن يكتب باحث في علم الكلام أو العلوم العقدية و لا يكون هذا الكتاب أحد المراجع الأساسية التي يستعين بها في بحثه) أفلا يكون الأقرب لفهم باعثه الفاسد – الذي لا يفوقه في الفساد إلا مقدمته هذه – أنه أراد أن "يدعو" الناس إلى رايه الفاسد في علم الكلام عن طريق كتابه رايه الفاسد في مقدمة فاسدة يفتتح بها كتاب لا تخلو منه مكتبة مهتم بعلم الكلام ؟ هذا أقرب عندنا , و هو مما يزيد استحقارنا لأمثاله .
ملاحظة : وقع بيدي كتاب يتحدث عن " التفكير الكلامي في بواكيره الأولى " يتحدث فيه صاحبه عن هذا السند اليهودي الذي ذكره المؤلف , فوجدت فيه فقرة تؤيد ما ذكره المؤلف و أبهمه , يقول صاحب الكتاب المذكور عن موضوع السند اليهودي "نجد مثل هذا الإقرار المتواتر عند أغلب المؤرخين مثل الطبري و ابن الأثير و ابن كثير و الذهبي و ابن خلدون , و عند كتّاب الفرق و الملل و النحل مثل الشهرستاني و عبد القاهر البغدادي ...نجد أن المعلومات التاريخية لا تُسعفنا بأي شيء عن حقيقة تلك الشخصيات اليهودية". و قال الكاتب كذلك " تشير المصادر و القرائن التاريخية أنه لم يُقتل شخص واحد في الدولة الإسلامية بسبب آرائه أو دينه أو اعتقاده منذ عهد النبوة إلى زمن المهدي العباسي. و لا خلاف بين الباحثين أن معاوية و ابنه يزيد ثم الملوك من بني مروان و ولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل الناس بسبب الراي أو في مسائل تمتّ إلى العقيدة , لأن أغلبهم كانوا محايدين لا يقتلون إلا من حمل السلاح ضدّهم أو حاول إشعال نار الثورة " . و بهذين الاقتباسين نختم هذه

الفقرة . و الكاتب يفنّد دعوى بعض الذين يسمون أنفسهم أهل الحديث في أن بعض رؤوس الكلام مثل الجعد بن درهم و غيلان الدمشقي و نحوهم قد تم قتلهم و التنكيل بهم بسبب أقوالهم , و يثبت أن كل هذه الدعاوى إما باطلة أو غير ثابتة و مشكوك فيها شكا معتبرا . فتأمل .

ج (و مصداقا لما نقوله) أي أن علم الكلام غريب عن المسلمين و نتيجة لغزو فكري منظم عليهم – تأمل بعناية في هذا المصداق الذي سيذكره لتظهر لك حاجة هذا الشخص ليقرأ أكثر في كيفية الاستدلال العقلي ! (ما يرويه المؤرخون) أيضا لا نعرف من هم هؤلاء , و لكن لا بأس , لنكمل (من أن كتابا ألّفه يحيى الدمشقي) الواقع أنه "يوحنا" الدمشقي (في القرن الأول للهجرة , و كان هو و تيودور أبو قرّة يناقشان المسلمين في الدين . و في هذا الكتاب يدرب النصارى على زعزعة عقائد المسلمين بقوله : إذا قال لك العربي ما تقول في المسيح ؟ فقل : إنه كلمة الله . ثم ليسأل النصراني المسلم بم سمي المسيح في القرءان ؟ و ليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيب المسلم, فإنه سيضطر إلى أن يقول كلمة الله ألقاها إلى مريم و روح منه , فإن أجاب بذلك فاسأله : هل كلمة الله و روحه مخلوق أو غير مخلوق؟ فإذا قال لك : مخلوق , فليرد عليه بأن الله إذن كان و لم يكن له كلمة و لا روح , فإن قلت ذلك فسيفحم العربي , لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين) هذا الاقتباس ثم يُعلّق المؤلف (و بمثل هذا ظهر الخلاف المدمر و تعكر الصفو , و تفرق الشمل و تعددت الفرق و تباينت الأقوال) .

أقول : لنقبل ما نقله عن (المؤرخين) , و لنقبل أن يوحنا الدمشقي – الذي كان عاملا في بلاط الأمويين الذين يهيم بحبّهم السلفية – كان فعلا يفكّر بهذه الطريقة التي نقلها عنه . فهذه القصة التي حكاها , هل يوجد أي علاقة معتبرة بينها و بين النتيجة التي استنتجها منها ! هذه مشكلة من يحط على علم الكلام , لا يحسن الربط بين المقدمات و النتائج .
أولا القصة التي حكاها . إن أول ما يمكن استنباطه من هذه القصة – من الناحية العملية للمسلمين – هي أنه عليهم أن يدرسوا علم الكلام , و ليس العكس . لأنه يوجد من يمكن أن يُغالط من شتى الملل في قضايا القرءان و السنة , فإن كان المُغالط ذكيا إلى حد ما , و المُسلم غبيا إلى حد كبير – حاشا – فإن النتيجة هي غلبة الكافر على المسلم لا لقوة الكافر بل لضعف المسلم . فكيف يقترح المؤلف و أشياعه أن يتم التعامل مع أشباه يوحنا الدمشقي مثلا ؟ هل يخرسونهم بالحديد ؟ لو كان كذلك لأخرسه الأمويون بالحديد ! أليس هذا بحد ذاته شاهد عظيم على ما ذكرناه من عدم معاقبة دول المسلمين لمن يجادل حتى المسلمين في دينهم و يسعى لنقضه , لا اقل في الأعم الأغلب , و ها هو مثال الدمشقي الذي مات في أحد الأديرة موتا بغير قتل . فما الرد عليه و قد قدّم كلاما ينبغي النظر فيه و أخذه على محمل الجد , لا أقل من بعض العلماء , و دراسة علم الكلام على رايه الجمهور هي فرض كفاية – و على قولنا في هذا الزمان هي فرض عين على كل مستطيع . فالرد سيكون , بعلم

الكلام , سواء ورد في صياغة مدروسة أو صياغة مرتجلة , و المدروس في مثل هذه القضايا خير من المرتجل .
ثانيا النتيجة التي استنبطها . يقول (بمثل هذا ظهر الخلاف المدمر ..الخ) . إن هذا يعترض على القرءان الذي هو أيضا "ناقش" غير المسلمين في شتى أبواب العقائد , اللهم إلا إن كانوا لا يقرأون القرءان فلا يعرفونه . جاء في القرءان نقاش – فقط في باب الإلهيات – عن قضية الوحدة فذكر الشرك و التثليث و التعديد , و عن قضية المشيئة فذكر ما ذكر , و عن القدر فذكر ما ذكر , و عن التنزيه و التشبيه و ذكر ما ذكر , و عن و عن و عن , و هكذا في كل باب الإلهيات , و هو الباب الأعظم و العلم الأعز الأفخم . فإن كان القرءان يفتح باب الجدال في الإلهيات , فما دونه من باب أولى , و قد ذكر ما دونه أيضا فتكلم عن الملائكة و الكتب و الرسل و الآخرة . باختصار , تكلم عن كل أبواب علم الكلام . و من هنا نفهم تعجّب القشيري الذي ذكره ابن عساكر من قبل (و العجب ممن يقول : ليس في القرءان علم الكلام) . العجب فعلا . و لكن يبدو أن المؤلف و أشياعه ممن يودّ أن يكون البشر كالبقر تحت رعايتهم , و هكذا نتفهم معارضتهم, فإن علم الكلام للإنسان , و أما السلفية و الحداثية فهي لأشباه البقر من البشر . (الخلاف المدمر) نعم مدمّر لكم أنتم . (تعكر الصفو) صفوكم أنتم . (تفرق الشمل) كأنهم يريدون أن يكون الناس أمّة واحدة من كل الجهات و بكل الاعتبارات , و كأن هذا ممكن أصلا و قد قضت المشيئة الإلهية بما قضت (و تعددت الفرق) و كأنه لم يكن حتى بين موسى و هارون في القرءان خلاف في فهم وصية موسى لهارون , و كأنه لم يكن هناك أي خلاف بين داود و سليمان في فهم الحكم الأولى , و كأنه لم يكن هناك خلاف بين أصحاب النبي عليه السلام في فهم أي قضية من القضايا . فما أجاز التعدد في واحد هو عين المبدأ الذي يجيز التعدد فوق الواحد , لو كانوا يعقلون . (و تباينت الأقوال) تتباين الاقوال كما تتباين الاشجار و الثمار , و ليس كل تباين – من حيث هو – باطل و دليل الفرقة السيئة التي تُذهب الريح . فإن كان الحق يحتمل الوجوه , و هي وجوه معتبرة فعلا , فتباين الأقوال عين الاجتماع على الحق . و إن أخطأ صاحب قول , فليكن , "اجتهد فأخطأ" , أم يا ترى لا تحسنوا استعمال "اجتهد فأخطأ" إلا حين تُسفك دماء المسلمين على أيدي من تعشقونهم من أربابكم أو " اللصوص المتغلبة " على حد تعبير الزمخشري . الخطأ في العلم لا يعني أن كل العلم خطأ .

الرابع النتيجة :
يُبالغ المؤلف فيقول أن علم الكلام كان للأمة الإسلامية (لفكرها مشتتا و لرايها مفرقا) . أي تشتيت ؟ إن معظم الأمة اليوم و يبلغون نحو 85% هم من الأشاعرة أو قريب منهم , و بقية النسبة تنتمي للشيعة بفرقها الثلاثة الأساسية في العقيدة , و الإباضية و المعتزلة قلّة جدا في هذا الزمان , ثم تأتي نسبة زهيدة جدا هم من تأثر بالعقيدة السلفية – طبعا جوابهم الجاهز هو " و إن تتبع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله" كمدح للقلّة , اليس هذا الاحتجاج من صلب أسلوب السلفية الذين لا يعقلون إلا قليلا , و أشباه الخوارج الذين يأخذون آيات نزلت في الكفار فلينزلوها تماما على

المسلمين . ثم إن بين الأشاعرة و غيرهم اختلاف في مواضع من تفاصيل المسائل, و ليس هو تشتيتا و تفريقا بالتهويل الذي يصوره كثير من الناس , و نعم يوجد في بعض المسائل اختلاف قوي , و لكن ايضا من سمات كفار النعمة أنهم يُغلّبون السيئة على الحسنة , فحين يتفق الاشعري و المعتزلي مثلا في سبعين مسألة و أصل و يختلفوا في سبعة تفاصيل أيعني هذا أنه يوجد تشتيتا كليا و تفريقا عظيما ؟ هذه مبالغة . نعم يوجد اختلافات , هذا معروف و بدهي . و لكن يوجد أيضا اتفاقات , و الاتفاقات أكبر و أكثر . و الكل يؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر بنحو أو بآخر . و الغالبية إن لم يكن الكل يتفقون على الشرائع الأساسية و كثير من التفاصيل . و هكذا في الباقي . فإن كان الذي يرغب في تصوير الأمة في صراع لا حد له – كالسلفي و الحداثي و غلاة بعض الفرق – حتى يستثمر هذا التصور التعيس ليقول للناس تصريحا أو تلميحا "تعالوا نخرج من الخلاف بالأخذ برأيي أنا " فهذا كما ترى لا يلتفت له إلا من كان على شاكلة الداعي إليه .

ينقل المؤلف بعض الكلمات المنسوبة للمعتزلة أو غيرهم , و حتى لو افترضنا أنها صحيحة النسبة فإنه ينقلها خارج سياقها و حججها و تفسيرها , و قد تكون هي عين الحق و لكنه يظنها مُخالفة للحق فينقلها ظنا منه أنه يثلبهم بذلك . مثل قوله المنقول (لقد أفضى هذا بالمعتزلة) أي التفكير الكلامي (إلى أنهم قالوا : إن الله عزّ و وجل يعلم جمل الأشياء و لا يعلم تفاصيلها) إن هذا القول الذي نسبه الغزالي للفلاسفة و أجاب عنه ابن رشد , ليس بالمعنى الذي يحسبه الناقل . فظاهر الكلام الذي يوحي بأن الحق تعالى العليم بكل شيء أنه لا يعلم التفاصيل , أي فيه طعن على كمال العلم الإلهي , ليس كذلك معناه في نفس الأمر حتى عند من يقول بصورة هذا القول , و لسنا بصدد ذكر التفصيل , و لكن أقصا ما في ذكر مثل هذا هو أن أحد الفرق الكلامية أخطأت في قول , بينما اصابت فرقة أخرى بل فرق أخرى كلامية أيضا , فكيف يطعن على علم الكلام من حيث هو بحجّة أن بعض من يشتغل به أخطأ فيه , فليكن كذلك في الفقه مثلا أو أي علم آخر , و هذا لا يقول به المعترض فليكن كذلك هنا . و كذلك ينقل (قال جهم : علم الله و قدرته و حياته محدثة) و بضعة أراء أخرى , يحاول عن طريق ذلك أن يثبت أن علم الكلام يؤدي إلى ضلال من حيث أنه يوجد من قال بمثل هذه الآراء , و أنّي له أن يعقل هذه الأقوال وهو ليس من علماء الكلام ! , إلا أن الجواب عنه كما سبق فلا نعيد .

إلا أن أطرف ما ذكره المؤلف و من ينقل عنه هو تفسيره العجيب لسبب اختلاف علماء الكلام , وهو الذي يدعونا فعلا إلى دعوته إلى تعلم علم الكلام ليتعلم أساليب الاستدلال العقلي ولا يحرج نفسه . يقول (أما لماذا اختلف رجال الكلام و تباينت أقوالهم) و كأن رجال العلوم الأخرى لم يختلفوا و لم تتباين أقوالهم ! (فإن ذلك يرجع إلى العجمة التي أصابت المسلمين بسبب عكوفهم على الفكر الأجنبي و إهمالهم لغة القرءان و أساليب العربية) .

أقول : من أين نبدأ في الرد – أو لنقل السخرية المباحة من هذا التفسير . هل نبدأ بالضحك على شخص يجعل اللغة سببا في التوصل إلى أفكار مغلوطة ؟ أم نضحك عليه لجهله المركب بأن رؤوس المعتزلة تحديدا هم من أشهر أهل الفصاحة و البلاغة في الأمّة كالجاحظ مثلا ؟ أم نشدد على قوله (أصابت المسلمين) و اعترافه بأن المسلمين كلهم أو أغلبهم أو أكثرهم كان يشتغل بهذا الفكر الذي يحط عليه , و هذا إقرار منه بأنه مُخالف للسواد الأعظم . أم نطالبه بالدليل على أن علماء الكلام و من يقبل علم الكلام فعلا ينطبق عليهم وصف (إهمالهم لغة القرءان و أساليب العربية) . لعل صاحبنا يعتقد أن السذاجة و رقّة العقل هي الميّزة الأساسية للغة الكتاب العزيز حاشاه و أساليب العرب , و إن كان فعلا يظن ذلك , ألا نرى آثار العنصرية و السفاهة التي يوجهها العدو ضدّنا تخرج من فم أمثال هؤلاء فيكون ذلك شاهدا إضافيا على أخوتهم لأولئك الأعداء التي طالما كررناها و سنكررها إن شاء الله في كل موضع نجدها فيه. ثم يتضاعف العجب بالأدلة التي يذكرها مؤيدا لتفسيره الغريب هذا , فلنتأمل في هذه الأدلة النقلية .

1/ (يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه : ما جهل الناس و لا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب و ميلهم إلى لسان أرسطاطاليس)

الجواب – و كلها سنسلم بصحة النقل و النسبة فيها : إن كان المقصد من اللسان هو أسلوب التفكير فإن المقولة لا معنى لها , لأن العرب يختلفون فيما بينهم بل لعل اختلافهم أشدّ من بعض الحيثيات من اختلافات من يتبع فلسفة أرسطو . و إن كان المقصد هو نفس اللغة , فإن العلم باللغة لا يلزم عنه بالضرورة وحدة التفكير و الوصول إلى نفس المعاني . و إن كان المقصد – و هو كذلك عندنا – هو أن بعض الناس يشتغل بالفلسفة اليونانية و يغفل لذلك عن معاني اللغة العربية و طرق تعبيرها و يحمل النصوص الشرعية على أنها تتحدث بنفس أسلوب الفلسفة اليونانية , فيقع في الغلط من هذه الحيثية , فهذا حق لا ريب فيه . فالإشكالية فيه ليست الفلسفة اليونانية بقدر ما هي في سوء النظر في النصوص الشرعية , أو الاشتغال عن العربية ثم الحكم على النصوص العربية بغير علم , و كلاهما ليس حجّة على علم الكلام الإسلامي العربي في شيء , و إنما هو جهل الذي يتحكم في النصوص العربية بغير علم كاف , فمثل هذا مثل أي شخص آخر – كالسلفية مثلا – الذين لا يشتغلون بالفلسفة و علم الكلام و مع ذلك يقع منهم الغلط في فهم النصوص الشرعية . و أما حصر سبب اختلاف الناس أو حتى نسبة الاختلاف إلى (تركهم لسان العرب) فإنه دعوى كبيرة , فإن من أعلم العلماء بالعربية يختلفون بشتى أنواع الاختلاف . سوء تشخيص الأمراض , و نسبة أسبابها إلى أعراض , هو من خواص من لا يعقل , أي السلفية مثلا و أشباههم . و الرغبة في الاختزال و نسبة كل الأمراض الكبرى إلى سبب واحد بسيط هو أيضا من امتيازاتهم و مناقبهم .

2/ (عن الحسن البصري رضي الله عنهما قال : إنما أهلكتهم العجمة)

الجواب : كالذي قبله . و نضيف , قد هلك من العرب الخُلّص أقوام و قيل فيهم " تبت يدا " و " ذرني " و "سنسمه" .

3/ (يرى الإمام السيوطي رحمه الله أن هؤلاء المارقين , أخذوا يؤولون القرءان و الحديث النبوي على مصطلح لسان يونان و منطق أرسطوطاليس , و ما نزل القرءان إلا بلغة العرب و ببيان العرب , قال تعالى " و ما أرسنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ") ,
الجواب : الشق الأول إلى قوله (أرسطوطالس) يشهد لما فسّرنا به هذه الكلمات عند الجواب عن النقل الأول . و لكن في هذا الكلام مسألتين . الأولى قوله (منطق أرسطوطاليس) و كأنه شيء اخترعه أرسطو من عند نفسه , أي كأن قوانين المنطق الصحيح هو شيء مُحتكر أو كأنه رأي من بين آراء أخرى ممكنة , و هذا كلام غريب . المنطق – لا أقل ما لم يقع فيه اختلاف منه من قواعد كلّية – هو شيء ذهني متعلق بالبشر , كالكلية و المعدة و المثانة إلى حد ما , فمعارضة المنطق بحجّة نسبته إلى يوناني هو أمر لا نفهمه . إن أرسطو نظّم شرح المنطق , و لم يخترعه . و كأن الناس كانوا يتكلمون بغير منطق قبل أرسطو مثلا , أو كأن التناقض يكون مقبولا عند من ينكر فلسفة اليونان . فإن كانوا يعارضون منطق أرسطو بحجّة أنه أرسطو فهذه شخصنة نتركها لأهلها , و إن كانوا يعارضونه لأخطاء منطقية وقع فيها فليقدموا لنا مشكورين رأيهم الأصوب , و إن كانوا يعارضونه لكونه منظّما فقد أقرّوا بحبّ الفوضى التي ننسبهم لها من جانب و كذلك عليهم أن يرفضوا علم الحديث و الفقه و النحو المنظّم ايضا بنفس الحجّة , و إن كانوا يرفضونه لأنهم لا يحبّونه فإن غيرهم يحبّه و لم يجبرهم أحد عليه , و إن كانوا يرفضونه لأنهم يعتبرون أفكاره أمرا فطريا فلا حاجة إلى تنظيمه و التفصيل فيه فأولا أخطائهم المنطقية الكثيرة دليل على أن ليس كل فطري في الذهن قابل للتفعيل السليم و ثانيا ليشكروا ربهم على نعمة استغناءهم عنه بقوّتهم الذاتية و ليرحموا إخوانهم من البشر الذين ليس لهم مثل هذه القوّة الرائعة التي لهم ممن يحتاج إلى دراسة المنطق ليكون – مثلهم ! – منطقيا في تفكيره و شرحه لأفكاره و حسن بيانه و تفصيله . المسألة الأخرى قاصمة الظهر . فإن كان القرءان جاء بأسلوب يختص به العرب , كما يشرح المؤلف و ينقل , فكيف إذن يكون لجميع الناس ؟ ندع هذه له ليخرج نفسه منها بمنطقه الفطري .

ثم يقول (فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره , و خرج عن الوارد من نصوص الشرع جهل و ضلّ) .
أقول : هذه ديباجة السلفية التي لا هم يعقلونها و لا يحسنون تطبيقها على غيرهم . و هي مصادرة على المطلوب من الطراز الأعلى . فالسلفي يريد أن يوهمك بأن كلامه عين النص , و أن كلامك منهجك المبتدع الذي تفرضه على النص . ها هي كتب علماء الكلام بين أيديكم , مدوّنه بلسان الشرع , لسان العرب , هذا من حيث النحو و الصرف و اللغة . و الكلام كله " في النص" فلم يخرج عنها عالم كلام مسلم . و ما يوهم أحيانا أنه خروج عن النص , إنما هو كذلك في عين من لم يحسن فهم و تأويل و ربط كلام الخارج بزعمه . و قد توجد نصوص تقيّد نصوص , فينظر الحشوي إلى أحد الطرفين و ينسى الآخر , فيظن أن المتكلم يخرج عن النص من حيث هو . كذلك قد يكون المتكلم قد

فهم أعماق نص معين , فعقل منه معنى , فكان المعنى عنده كالمبدأ الذي يحكم به لعلمه بصحّته , ثم إذا وجد نصا آخر يخالف هذا المبدأ الأول الذي ثبت عنه من نص شرعي , فإن الناظر الغافل يظن أنه يتحكم في النصوص التي لا تعجبه و يخرج عنها حين لا تُلائم مذهبه . باختصار , سوء الظن بعلماء الكلام المسلمين هو مقدّمة شائعة لكل ناقم عليهم بغير حق ولا إنصاف , و من يطلب من علماء مجتهدين أن يكونوا من المعصومين فإنما كلّفهم فوق طاقتهم , و ألزم نفسه العصمة لنفسه أو لمن يقلّدهم فليستعد للنقد – أعانه الله !

و يختم هذا الباب بما يعتبره مؤيدا لتفسيره الغريب السابق الذكر فيقول (جاء عمرو بن عبيد) الفصيح المعروف ! (إلى عمرو بن العلاء يناظر في وجوب عذاب الفاسق . فقال له : يا أبا عمرو الله يخلف وعده ؟ فقال : لن يخلف الله وعده . فقال عمرو : فقد قال و ذكر آية وعيد . فقال أبو عبيد : من العجمة أتيت , الوعيد غير الإيعاد , ثم أنشد :
و إني و إن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي و منجز موعدي)
أقول : أولا عمرو بن عبيد – رحمه الله – كان من علماء المسلمين الأتقياء أصحاب الورع و الشدّة في الحق , و تستطيع ان تجد سيرته و ردّا على هذه المناظرة المذكورة في كتاب " التفكير الكلامي " الذي سبق أن اقتبسنا منه . ثانيا , إن عمرو تربّى تربية إسلامية عربية خالصة , و لم تنتشر كتابات اليونان – المترجمة بعربية فصيحة أيضا ! – إلا أيام المأمون أو قبله بقليل , فلا مجال للكلام عن فصاحة عمرو بن عبيد . ثالثا , إن الذي ذكره بن العلاء – رحمه الله – إنما هو وجه في العربية , و يوجد ما يؤيد ما سوى ذلك . رابعا , إن اعتبار إخلاف الإيعاد "مكرمة عند العرب" إنما هو وجه , و الوجه الآخر هو اعتبار إنجاز الإيعاد هو المكرمة و الفضل و علامة القوة, فلا مجال لحصر المعنى في وجه , ثم على كلا الوجهين , الحق تعالى ليس أعرابيا حتى يلتزم بأحد أوجه تصرف العرب ! "ما يبدّل القول لديّ و ما أنا بظلام للعبيد " , فعمرو بن عبيد قال ما قال بناء على فهمه من القرءان , و الإرجاء – لنقل أنه في أحسن الأحوال فهم من القرءان – هو قول يحتاج إلى دليل , أي أن ظاهر القرءان هو مع عمرو , و هو أول ما يتبادر من قراءته بتدبر , و لكن الإرجاء و دعوى أن الله قد يخلف وعيده هو الذي يمكن مع صعوبة شديدة استخراجه من إشارات قرءانية و تأويلات بعيدة و شيء من التعسف , فإذن إن كان لأحد أن يشمخ بأنفه لعلمه بالقرءان فهو عمرو , و مسؤولية إثبات القول المخالف لظاهر الآيات و جملتها تقع على عاتق بن العلاء , فلا يكفي أن يأتي ببيت من الشعر يفرّق فيه شاعر بين الوعد و الوعيد و يرى أن الوعيد يمكن أن يُخلف , فإن هذا الشاعر ليس حجّة مطلقا أصلا و لم نقرأ في الأصول أن قول الشاعر حجّة في العقيدة , فضلا عن أنه قد توجد أبيات أخرى من شعراء آخرين تثبت العكس , فإن كان و لابد من الاحتجاج بالشعراء فأي معنى لاختيار بعضهم دون البعض الآخر . و في جميع الأحوال ليس في المناظرة المنقولة ما يفلق الصخر و يهدم بنيان علم الكلام . و ليس سؤال عمرو هذا إلا كسؤال بعض الصحابة لرسول الله صلى الله عليه و سلم و الاحتجاج – حسب الصورة – على جواب الرسول بآيات قرءانية ثم يأتي التبيين من الرسول , كما

حدث مع عائشة مثلا و غيرها مما هو مسطور في الكتب , فهل هذا يُسقط من قيمة أمهات المؤمنين و الصحابة و العياذ بالله , أم أنه يثبت أن الاحتجاج بالقرءان أو عرض الحديث على القرءان هو كفر و زندقة و غزو فكري أجنبي و نتيجة العجمة !

هذه خلاصة الباب الأول من المقدمة التي أتحفنا بها المؤلف , أتحفنا بسخافات – إن أردنا أن ننظر بإيجابية – يمهّد لنا بها تعظيم و تقدير عقل السعد التفتازاني – رضوان الله عليه – بعد ذلك , أليس الأشياء تُعرف بأضدادها .

..

(هل كان المسلمون في حاجة إليه .. ؟)

هذا الفصل مختصرا , و فيه خلاصة الرأي السلفي . و يفتتح الفصل بسؤال , و يخلص إلى نتيجة عدم الحاجة مطلقا لعلم الكلام لا حين قام و لا اليوم أيضا , و بين الافتتاحية و النتيجة يذكر ثلاث حجج يعتقد أنها تؤيد نتيجته . فننظر إذن فيه على ثلاثة أقسام .

قسم السؤال (و نتساءل : هل كان المسلمون بحاجة إلى علم الكلام حين قام ؟)
نقول : إن هذا سؤالا استعلائي , متعجرف , خارجي أي يتكلم من خارج نسق المسلمين . إن نفس نشوء علم الكلام و انتشاره في شتى فرق المسلمين انتشارا كبيرا , فضلا عن ممارسته الفعلية بوجه أو بآخر , حتى هذا الذي يقوم به خصوم علم الكلام هو نوع من علم الكلام إلا أنه ضعيف جدا , كل هذا كان ينبغي أن يكون كافيا لمعرفة أنه ضروري أو لا أقل أنه كان ثمة حاجة لعلم الكلام . و لا نرى السؤال عنه إلا كالسؤال عن أي موضوع علم آخر قام – على أقل تقدير . هذا أولا .
و ثانيا , إن السؤال عام و غير فصيح , لأنه لا يحدد مقصده من الحاجة , و لا هو يحدد نوعية المسلمين التي قد تحتاج أو لا تحتاج , ثم إنه يسأل سؤالا عن الماضي (هل كان) و يخلص إلى (و لسنا في حاجة) و كأن العلاقة بين ذلك الزمان و هذا الزمان من جميع الحيثيات متطابقة تطابقا تاما , فلا نحتاج إلى إثبات شيء في هذا الزمان إلا إلى ذكر شيء كان في ذلك الزمان – هذا على فرض صحة العقل و النظر .

قسم الحجج , و هي ثلاث .
الحجة الأولى (يرى بعض العلماء) لاحظ الإبهام , و هم ليسوا في الواقع إلا قلّة قليلة من أشباه الحنابلة و التنابلة , و لكنه يسبغ عليهم اسم (العلماء) و يبهم بقوله (بعض) ليوهم بأن لأنصار هذا الرأي الذي سيذكره هو شيء له وزن فعلي . ثم إنه كفانا مؤونة الرد عليه بأن القضية خلافية تحتمل – تنزلا لاعتبارنا أن الرأي الذي ذكره فعلا هو رأي أناس نقبل أن نسميهم بتلك التسمية الشريفة

(العلماء) , و إن سوء تقدير القوم لمعنى العلم هو الذي يسهّل عليهم تسمية كل من هب و دب من الحشوية و الأغمار باسم العلم , و لكن على أية حال لنرى ماذا قال (بعض العلماء) , (يرى بعض العلماء أن , العقائد ثابتة في القرءان و أضحتها السنة , فلا حاجة إذن إلى علم الكلام . هذا على اعتبار أن علم الكلام : هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير , بإيراد الحجج و دفع الشبه ..كما يقول التفتازاني في شرحه للعقائد العضدية) .

أقول : أحسب هو قد أثبت وصفي لهم بأنهم تنابلة , و أضيف إليهم أن هذا الكاتب منهم . ارجع و اقرأ هذه الحجّة من فضلك , و تأمل فيها جيدا , و حاول أن تجد ربطا بين هذه العبارات الثلاث (العقائد ثابتة في القرءان و أوضحتها السنة) و بين (فلا حاجة إذن إلى علم الكلام) و بين (على اعتبار أن علم الكلام هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه) .

لنبدأ في محاولة إيجاد صلة لعقل – أي ربط – هذا الكلام الغير معقول , و كيف يكون عنده عقل و هو ينكر علم العقل .

أولا (العقائد ثابتة في القرءان و أوضحتها السنة) أرونا من فضلكم فردا فريدا من المسلمين , أيا كان لونه , يدّعي أن العقائد غير ثابتة في القرءان و لم توضحها السنة . هذا كلام متفق عليه و مفروغ منه . و إن كان يوجد خلاف – لو اعتبرنا كلام بعض الحداثيين خلاف معتبر تنزلا – فهو أنهم يقولون أن العقائد ثابتة في القرءان و أوضحها القرءان . و كلامهم حق و إن كان يُراد به باطل . و لسنا في مقام توجيه هذا القول , إلا أن هذه المقدمة الأولية مجمع عليها بين المسلمين , عالمهم و جاهلهم .

الآن نأتي إلى النتيجة , يقول (فلا حاجة إذن إلى علم الكلام) . من أين خرج بهذه النتيجة ! إن علم الكلام هو العلم المتخصص ببيان العقائد الثابتة في القرءان و أوضحتها السنة , كما أن علم الفقه هو العلم المتخصص ببيان الأحكام الثابتة في القرءان و أوضحتها السنة, كما أن علم النحو و فروعه هو العلم المتخصص بشرح شؤون العربية التي جاء بها القرءان و السنة , و هكذا في كل علم آخر من مئات بل آلاف العلوم التي وردت في القرءان و السنة . بل نفس ثبوت القرءان و السنة إنما ثبت بعلم , و القول بأن هذا الحديث مثلا من السنة يحتاج إلى علم , فليقل أحد الأشخاص من الذين يتأسون بهذا المؤلف المقيم في كنيسة ضرار , أن الأحكام الشرعية ثابتة في القرءان و السنة فلا حاجة لعلم الفقه , و ليقل مثل ذلك في أي علم آخر بحجّة أنه ثابت في القرءان و السنة . في القرءان و السنة ألف علم , منها مواضيع العقيدة , فاستخراج هذه المواضيع من بين بحار القرءان و السنة و جعله في موضع واحد ثم تحقيقه و بحثه و فهمه هو شأن علم الكلام . إلا لو كان يقصد أن من الأدب القرءاني أن يذهب أي شخص إلى أي آية و حديث و يستخرج منه ما يشاء له ذهنه و مزاجه أن يستخرجه منه , و أن هذا هو تعليم القرءان و السنة في التعلم و التفقه في دين الله تعالى , فحينها فعلا لا نحتاج إلى أي علم من العلوم , بل و لا لغة حتى , لأن كل الناس و العوام يتكلمون العربية ,

فليذهب كل منهم بفطرته العربية إلى القرءان و الحديث و يستخرج من الصفر كل قضايا الدين من قول لا إله إلا الله إلى إماطة الأذى عن الطريق . فليصرحوا بحقيقة مطلبهم و يكفوا عن المراوغة إن كانوا أهل دين فعلا .

و الأعجب من النقطتين السابقتين , هو هذا الحشو الذي ذكره في العبارة الثالثة و التي يقيّد بها قصده من علم الكلام في العبارة الثانية . و قد فضح نفسه – و كم من فضيحة – بهذه العبارة , تأمل (هذا على اعتبار أن علم الكلام هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير , بإيراد الحجج و دفع الشبه) . نعم , بهذا الاعتبار تحديدا نعلم ضرورة – و ليس فقط حاجة – علم الكلام في الإسلام . لأن الشبه التي يأتي الناس بها ضد الإسلام ليست مسطورة كلها في ظاهر القرءان و السنة , و بنحو يمكن لكل قارئ كيفما اتفق أن يستخرجها منهما . فإن كانت الشبه متجددة و متغيرة , و تفاصيلها متعددة لم يسمع بعشرها صحابي و لا تابعي , من الهند إلى أمريكا , فمن أين إذن سنورد (الحجج) لردّ هذه الشبه ؟ على كلام هؤلاء الأغرار يجب أن لا نذكر إلا نص آية أو حديث شريف , فإن وضع شخص أطروحة مفصّلة ضد الكتاب العزيز مثلا أو ضد شيء أو أشياء من السنة , أو أي جانب آخر من جوانب حياة المسلمين و سننهم , فكيف سنردّ عليهم و هم لا يُسلّمون لنا أصل هذه الآية و الحديث فضلا عن فهمهم لهما فضلا عن تبيانها بلسان القوم ؟ ألم يقل هو نفس قبل قليل أن القرءان جاء بلسان العرب و بطريقة بيانهم , فإذن لكل أمة عقلية معينة , فإن كان الإسلام لكل الأمم و لهؤلاء عقليات متعددة و كذلك لغات متعددة , فهذا يعني أنه بالضرورة يجب أن يكون في الإسلام منهجا يمكن به أن نُبيّن لكل الأمم و بكل اللغات , و ليس إلا حجّة العقل المجرّدة , بغض النظر عن الأصل الذي استخرج منه علماء المسلمين هذه الحجّة و هو دائما أصل قرءاني أو نبوي لاشك , علمه من علمه و جهله من جهله . ثم إن العرب اليوم قد تأثروا بالأمم الأخرى الغربية تحديدا , و نشأت فيهم عقليات مغايرة لعقليات أبو جهل و شيعته , و أعراب نجد و أشباههم , و عرب الحيرة و إخوانهم , و غيرهم , فحتى بيان القرءان و السنة أصبح أعلى من مستوى فهم كثير من العرب اليوم , و هم يرونه غامضا مبعثرا مشتتا بسبب تفرّق الآيات التي تتكلم في موضوع واحد في مواضع متعددة فضلا عن حجب التزكية و اللغة و الفتح و التدبر التي تحول بينهم و بين المعنى و المقاصد , و كذلك قل في السنة بل الأمر في السنة أشد , فإذن كيف يمكن للعلماء أن يبينوا هذه العقائد الثابتة في القرءان و أوضحتها السنة لكل هؤلاء بمجرد نقل الآية و الرواية لهم ؟ .

إن هذا المؤلف يبدأ بمقدمة تقول (العقائد ثابتة في القرءان و أوضحتها السنة) و هذا يعني بالضرورة أنها ثابتة فقط لمن يؤمن بالقرءان و السنة , أو يفهم القرءان و السنة , أو يقبل حجّية القرءان و السنة . و لكن ينتهي إلى اعتبار علم الكلام الذي ينكر الحاجة إليه هو ذلك العلم الذي يقول (على إثبات العقائد الدينية على الغير , بإيراد الحجج و دفع الشبه) مما يعني أن الخطاب هو عن كافر بالقرءان و السنة , أو عنده شبه في فهمه لهما , أو غير قابل لهما . بالتالي المقدمة تتحدث في

جهة , و النتيجة العجيبة التي استخرجها تتحدث في جهة أخرى , و هذا بعض من الأخطاء التي يمكن أن يعالجها فيه علم الكلام .
ثم إن قوله (العقائد ثابتة في القرءان و أوضحتها السنة) شاهد آخر على الهذيان السلفي الذي لا يملّون من تكريره , و هو أنهم يظنون أنهم بمجرد قراءة القرءان و السنة يمكنهم أن يستخرجوا كل ما فيهما من هذه العقائد الثابتة . هو نوع من الكبر القاتل , بالإضافة إلى أنه يُذكّرنا بقول الحكيم الترمذي – قدس الله سره – حين وصف البشر فقال " دعوى عريضة , و ضعف ظاهر " .
إن أردنا أن نتلطف أكثر , يمكن أن نجذب إخواننا هؤلاء الذين يبغون علينا بهذا النحو و نسوقها في قصّة :
جلست مرّة مع سلفي ينكر علم الكلام , فبدأت معه بصوت هادئ و نبرة لطيفة ,
قلت : هل الإيمان بأن الله واحد عقيدة قرءانية ؟
قال : بالتأكيد .
قلت : ما الآية ؟
قال : " قل هو الله أحد " .
قلت : سألتك عن الوحدانية و ليس عن الأحدية , القرءان دقيق و لا حشو فيه و لا لغو , فقد قال " الله الواحد القهار " و قال "هو الله أحد" فيوجد و لو اختلاف دقيق بين الواحد و الأحد .
فتلعثم فقال : حسنا , " الله الواحد " .
فقلت : و لكن ما معنى " الواحد " ؟
فاضطرب فقال : سبحان الله , يا أخي اش هذا السؤال , واحد يعني واحد !
فقلت : هل صفات الله تساوي صفات المخلوقين ؟
فقال بشيء من الحدّة : بالطبع لا , " لم يكن له كفوا أحد "
فقلت : الوحدانية صفة ؟
قال : نعم .
قلت : فالقرءان يقول عن المرأة " فواحدة " و نقول في اللغة " كلب واحد " و " شجرة واحدة " و نحوه , فإن كان لا يوجد إلا معنى واحد لصفة الوحدانية , فهذا يعني أن وحدانية المرأة و الكلب و الشجرة تساوي تلك الوحدانية الإلهية عز و جل ؟
قال بعد أن احمرّ وجهه : أعوذ بالله , وحدانية الله أعظم من وحدانية المخلوقات .
فقلت : نعم أنا أعلم هذا , و لكن إن كان معنى الوحدانية واحد , و ليس لها إلا معنى واحد , فهذا يعني أنها حيثما كانت فلها معنى واحد لا يمكن غير ذلك , و قد قال القرءان " و لم يكن له كفوا أحد " فسواء قلنا الواحد كالأحد أو بالتغاير الدقيق بينهما قرءانيا , فإنك لا تخلو من القول بأن واحدية و أحدية الله مثل واحدية و أحدية الخلق , و هذا كفر بقوله تعالى " لم يكن له كفوا أحد " . فما قولك ؟
سكت طويلا يفكّر , ثم قال : لابد أن يكون للواحد أكثر من معنى .

فبعد أن نظرت إليه و رحمته شرحت له هذا المعنى , ثم قلت له : لقد تحيّرت لبعدك عن علم العلماء و الكبراء في أول أوليات أول علوم أمة محمد صلى الله عليه و سلم , و هو معنى اسم " الواحد " و " الأحد " , فما ظنّك سيحصل فيك لو استرسلت معك في كل قضية من قضايا العقيدة التي ترون أنه يمكنكم أن تنظروا فقط في القرءان و السنة بأذهانكم هذه و تستخرجوه منه برأيكم الضعيف . إلا أن المضحك أني بعد أن شرحت له هذا المطلب , قال : إذن هي واضحة في القرءان فلا حاجة إلى علم الكلام ! و حينها تركته و أنا أقول : الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .
و قس على ذلك .
ثم إن نفس مؤلف هذا الكلام , لماذا ألّف الكتب و حققها و اشتغل بها ؟ فنقول له على نفس نمط كلامه : إن تحقيق الكتب و وضع المقدمات عليها لم يثبت أن النبي صلى الله عليه و سلم و لا أحد من أصحابه قام به , و بما أن كل علم نحتاجه موجود في القرءان و هو منشور , و السنة و هي منشورة , فلماذا تكتبون الكتب و تحققونها إذن و هو عمل مبتدع على نمط تفكيركم ؟ نترك هذه لهم ليخرجوا أنفسهم منها . و خلاصة هذه الحجّة هي أن تقول لكل سلفي يزعم أنه يكتفي بكلام الله ورسوله من حيث هو , حين يبدأ في الكلام معك عن أفكاره السلفية : هل أنت الله أو رسوله ؟
سيقول : لا . قل له : إذن أنا لا أريد أن أستمع إليك و أنهاك عن أن تكلّم الناس لأنك مجرد بشر غير معصوم و العصمة فقط لكلام الله و رسوله فلا تنطق إلا بنص آية أو رواية فقط , و لا تعلّق عليها بأي تعليق , و لا نريد أن نسمع حسّا منك , و إلا سنأخذك إلى القاضي لتعزيرك لخروجك على مقتضى مذهبك السلفي و سنُحاكمك إليه – نرجو من القضاة التعاون في هذا الشأن , لعلنا نكفّ شرّ السلفية عن الناس , و لا يكون في الأمر ظلم , فإنه نص مذهبهم , فلنلزمهم بما ألزموا به أنفسهم و يريدون أن يلزموا به الناس .
المؤلف مطلع على قول المولى التفتازاني – رضوان الله عليه – في شرح العقائد العضدية , حسب نقله عنه , و الذي اعتبر علم الكلام هو (علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية على الغير , بإيراد الحجج و دفع الشبه) . و لو تأمل في هذا التعريف لعرف أمران . الأمر الأول هو أن الناس في حاجة إلى علم الكلام طالما أنه يوجد حاجة لإيراد الحجج للأصدقاء , و دفع شبه الأعداء . و أصل إيراد الحجج و دفع الشبه – من حيث هو – أمر أول من قام به هو الحق تعالى في كتابه العزيز , و هذا أمر مُجمع عليه , و كل من قرأ القرءان مسلم أو كافر أو منافق يعلم ذلك بالضرورة , بغض النظر عن فهمه و تقييمه و قبوله لهذه الحجج , فإنه يعلم بالضرورة وجود إيراد لحجج على مطالب معينة , و ذكر لشبه و ردّها . فإذن العلم القائم على هذا الأصل هو قرءاني بحت , و العامل فيه خليفة لاسم الحق تعالى الذي قام بهذا العمل في كتابه العزيز . من عقل هذا المعنى عرف القيمة العظمى علماء الكلام في الإسلام , و لانحنى لهم إجلالا بدل هذا الإنكار السفيه الرخيص . الأمر الثاني هو أنه على علم الكلام أن يتوسع و يتأقلم و يتعمّق بقدر ما يوجد من شبه في كل زمان و مكان , و كذلك على حججهم أن تُعاد صياغتها إن كانت يقينية لتُناسب مستوى الأذهان التي تتوجه لها , و كذلك

من حيث اللسان "ليبيّن لهم" و من بقية حيثيات إيصال المعاني للآخرين , و أن يوضع حجج جديدة كلما ازداد علم الناظر و فتوحات الله عليه في شتى مواضيع هذا العلم الشريف . بالتالي , إن كان لزمن من الأزمان ضرورة قصوى لعلم الكلام فهو هذا الزمان الذي نحن فيه تحديدا , بل قد نقول أن علم الكلام في هذا الزمان فرض عين و ليس فرض كفاية كما كان من قبل , إذ من قبل لم يكن يستطيع خصوم الإسلام أن يصلوا إلى جماهير المسلمين عامة , و أما اليوم و بهذا التلفاز و الانترنت و نحوه أصبح خصوم الإسلام في كل بيت , و حين يكون العدو على الحدود يكون الجهاد الأصغر فرض كفاية , و لكن حين يصبح العدو في البيوت يكون الجهاد الأصغر فرض عين و لو بالصراخ في وجهه لإخافته . فحتى لو تنزلنا جدلا للمؤلف و أشياعه , و قلنا أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى علم الكلام (حين قام) , و لو سلّمنا جدلا بصحة هذه الحجج الثلاث التي ذكرها – و لا زلنا في الأولى و هي كما ترى – فأنى له أن يصل إلى نتيجة تقول (و لسنا في حاجة إليه كما كان المسلمون الأول في غير حاجة إليه) . هل عرفتهم لماذا نقول أنهم أعداء المسلمين , و إن كان صغارهم الأغرار لا يعلمون و لا يشعرون – و كلهم صغار و سينالهم صغار إن شاء الله و قد بدأ . الذي يقول للناس أن يلقوا أسلحتهم حين يصبح العدو داخل مدينتهم , و هم يملكون هزيمته لو قاموا و حملوا سيف ذي الفقار , الا يكون هذا القائل عدو الناس الأول . فمن السلفية الذين يحاربون المذاهب الفقهية باسم اللامذهبية تارة , و يزعمون أن الفقه سهل جدا و لا تحتاج إلى أكثر من بعض كتب الحديث لتعرف كل شيء أيا كان حالك , و قد ردّ عليهم من قبل الشهيد البوطي – رضوان الله عليه – الذي اغتاله سفلتهم و هو في أحبّ حالاته على الإطلاق و هي الدعوة إلى الله في بيت الله , فتكون النتيجة هي سقوط الشريعة من حياة الناس بالكلية إذ لكل واحد أن يستخرج بمزاجه ما يشاء – مما يعني أن من يملك أقوى قوة مالية و عسكرية هو الذي سيؤول إليه الأمر إلى فرض رأيه أيا كان باسم الشريعة. و من السلفية أيضا الذين ينكرون علم الكلام للأسباب التي فصلناها . فهم أعداء علم العقيدة و علم الشريعة , أيا كانت الذريعة , و سيبدأ و قد بدأ الإلحاد و الإجرام من عندهم و عند كل من يقول بمثل هذه الأقوال . " و ستذكرون ما أقول لكم " .

الحجّة الثانية (و يقولون أيضا) أيضا لا نعرف من هؤلاء , لعله يستحي من ذكر اسمهم حتى لا يفضح نفسه , و حق له أن يستحي (لو كان علم الكلام هدى و رشاد لتكلم فيه النبي صلى الله عليه و سلم , و خلفاؤه و أصحابه) فنقول : قد تكلموا و لكنكم لا تعقلون كلامهم . ثم إن حضرة علي عليه السلام هو و كثير من أهل بيته عليهم السلام و هم الثقل الأصغر – نعم نسينا أن نذكّركم أن القوم نواصب أيضا أو اشباه نواصب فلا تجدهم يقرّون بحجّية أهل بيت النبي عليهم السلام و هي أيضا واردة في صحاح الأحاديث التي يحتجّون بها على حجّية الخلفاء و الصحابة إن لم تكن أقوى منها في كثير من الأحيان – قد قالوا في الحجج العقلية ما يعرفه كل متتبع , و قد وافق كثير منهم بعد ذلك من أولاد السبطين عليهما السلام على علم الكلام حينما برز في صورته المعروفة بل و تعلموه و شاركوا فيه , كما هو حال الإمام زيد بن علي عليه السلام و غيره , و قد كان واصل بن عطاء – رحمه

الله – كما ذكر كتاب التفكير الكلامي السابق الذكر , أيضا من أتباع العلويين من آل محمد عليهم السلام . فإذن القرءان تكلم , و النبي تكلم , و من أهل بيته من تكلم , و من أصحابه من تكلم, و لكن كلام النبي عليه السلام و كلام أصحابه و أهل بيته من بعده في العقيدة كما الشريعة و غير ذلك من العلوم ليس على نفس الصياغة و الصورة و القوالب التي وُضعت فيها العلوم بعد ذلك تيسيرا للناس و مراعاة لحال الزمان . و القوم عباد صورة , و لذلك تجد كلامهم مقصور على الاحتجاج بالصورة . فنقول لهم : و لم يثبت عن أحد ممن ذكرتم أنه وضع كتبا في نشر فكره على الصورة التي تضعون فيها كتبكم , و لم يثبت أنهم تكلموا ضد شيء اسمه علم الكلام و لا فلسفة يونانية , و لا تكلموا في المسائل النحوية أو الأصولية الفقهية بالنحو الذي قام به من بعدهم , فليكن كل ذلك مُحرما عليكم تعاطيه أيضا . لنكمل هذه الحجة , يقول (و لأن النبي صلى الله عليه و سلم لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين و بيّنه بيانا شافيا و لم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم و ما يقربهم إلى الله عزّ و جلّ و يباعدهم عن سخطه) هذه كلها مقدّمات مقبولة , و من أعمال القوم أنهم يوهمون أتباعهم الضعاف أنهم وحدهم من يؤمن بهذه المقدمات فعلا و يبني عليها شؤونه الدينية كلها , و هذا من إنصافهم المشهور عنهم ! , و لكن أحبّ أن اسأل المؤلف و أشياعه : إن القرءان جاء بلسان عربي مبين , و كذلك أحاديث النبي عليه السلام , فنأمل منهم أن يتحفونا بالآيات و الأحاديث التي يبيّن لنا فيها النبي عليه السلام علم اللغة و المعاجم و القواعد و أدلّتها و أصولها (بيانا شافيا) , و إلا علينا أن نطرح كل ذلك , و قد كان الناس أيام النبي عليه السلام يأخذون اللغة بالسماع من الأعراب أو السماع من بعضهم البعض , فلنتبع سنة النبي عليه السلام و نقوم بنفس الأمر و نأخذ اللغة من الأعراب – الذين قد تجدهم سافروا إلى نيويورك و باريس في هذه الايام للدراسة و النزهة – و كذلك من بعضها البعض . ثم ليذكروا لنا هذا البيان الشافي لأصول الفقه بأدلّتها و تفاصيلها , و حذار أن يجمعوا الأحاديث كلها في كتاب واحد ليحتجّوا بها , فإنه لم يسبق أن قام أحد في عصر النبي بمثل هذا العمل بهذه الصورة , بل كان الأمر بالحفظ غالبا . و عجبا لهذا المؤلف الذي يقول (و لم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم) و مع ذلك لا يزالوا يغرقون الناس بمقالاتهم المريضة ليل نهار زعما أنها عين الدين و الصواب الخالص الموصول بإسلام رب العالمين . ثم إن النبي عليه السلام نفسه قال " و سنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي " و " من سن في الإسلام سنة حسنة " , فهذا من المقال من بعده , فإن قلتم : إنما هذا إن كانت السنة لا تتعارض مع سنّته عليه السلام , قلنا : هذا فهمكم أنتم و قولكم في النص , النص لم يذكر هذا القيد , مالكم لا تكتفون بما ورد عن النبي صلى الله عليه و سلم و تدخلون آراء الرجال في دين الله ! ثم نتنزل فنقول : و كذلك هو قولنا في كل ما سوى النصوص حسب الظاهر , إنما هو مشروط بعدم معارضة أمر نبوي و بأن يكون تابع لأصل نبوي , و قد ثبت أن علم الكلام ليس فقط تابع لأصل نبوي , بل تابع لأصل إلهي قرءاني مجمع عليه بين المسلمين و الكافرين و المنافقين . فليكن علم الكلام – و هو كذلك – من السنة الحسنة التي في

الإسلام , و هو جيش الإسلام المُرابط أمام باب حصن " لا إله إلا الله محمد رسول الله " . و علم الكلام يرجع – أيضا حسب الصورة الأعلى له – إلى الإمام علي عليه السلام الذي هو رأس في أهل البيت و رأس في الصحابة و رأس في السلف الصالح , و لم يسأله أحد سؤالا مهما دقّ في العقيدة و ينهال عليه بضرب و لا تقريع و لا حبس , بل تكلم معهم و ناظر, و كذلك فعل سيدنا ابن عباس رضي الله عنه مع الخوارج – سلف القوم الطالح – و مناظرة ابن عباس للخوارج معروفة مشهورة و فيها أصول المناظرة مع أمثالهم بنحو ممتاز و جامع و قد قرأ تعليقا عليها في كتاب الشيخ أسامة الأزهري – بارك الله فيه- المسمى " الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين " فليُراجع هناك فإنه نفيس . فالحاصل , أن علم الكلام بهذا الاعتبار هو أيضا من سنن الخلفاء الراشدين و الصحابة المهتدين . فإذن قول المؤلف عن العلماء المجهولين الذين ينقل أقوالهم (فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه) و لا ندري ما هو هذا الذي لم يتكلموا فيه أي المقصود بقوله " مما ذكرناه " (علمنا أن الكلام فيه بدعة و البحث عنه ضلالة , لأنه لو كان خيرا لما فات النبي صلى الله عليه و سلم و لتكلموا فيه) . و لو كان خيرا دراسة أسانيد علم الرجال و حفظ تواريخهم و وفياتهم و أعمالهم و أقوال الرجال فيهم لما فات النبي صلى الله عليه و سلم و لأنزل الله عليه كتابا في علم الاسانيد و الرجال , و لعلّمه للصحابة و لوضع لهم الأصول الكاملة التي يجب عليهم أن يسيروا عليها في تقييم الرجال . و لو كان خيرا دراسة المعاجم اللغوية و عملها لما فات النبي صلى الله عليه و سلم و لصنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه معجما لغويا , فإذن لنحرق المعاجم اللغوية أيضا . نعيد و نزيد في ذلك حتى يترسخ المستوى الهابط الذي يتكلم منه القوم . ثم ليأتوا لنا بمسألة واحدة في علم الكلام لا يوجد عليها أصل قرءاني أو نبوي أو علوي أو صحابي أو تابعي من القرون الثلاثة الأولى خير القرون , و نحن سنكون أول من يُخرج هذه المسألة من علم الكلام حتى يتطهر – هذا إن اردنا مجاراتهم , فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا الله . بل علماء الكلام بالمعنى الشائع ظهروا في القرن الهجري الأول ! هذا على أقل تقدير . (الكلام فيه بدعة و البحث عنه ضلالة) كلمة لا تخرج بإطلاق إلا من فم جبان يخشى أن ينقّب أحد وراء مقولاته . إن كان القرءان قد تكلم في ذات الله تعالى , و ذكر حتى أسفه الاعتراضات في الذات العلية كقول اليهود " الله فقير " و " يد الله مغلولة" و " الله ثالث ثلاثة " , فذكر الشبه و المقولات في التوحيد , بل في التوحيد الذاتي , الذي هو أعلى ما هو أعلى , و راس الرؤوس , و ملك ملوك كل علم آخر , و مع ذلك ذكر فيه الشبه و ردّ عليها و اثبتها في القرءان العظيم و جعل على تلاوتها كل حرف عشر حسنات , لا نقول " الله فقير " حرف , بل ألف حرف , و لام حرف , و لام حرف , و هاء حرف, و فاء حرف , و قاف حرف , و ياء حرف , و راء حرف , ثمانين حسنة لمن يقرأ " الله فقير " , هذه هي العقلية القرءانية المقدسة المتعالية التي لا يعقلها طلاب الدنيا و طلاب البهائم من الأتباع . فإن كان القرءان قد فعل ذلك , و في مواضع كثيرة , و في عين ذات الحق تعالى , فإن كان كل ما سوى عين ذات الحق تعالى دونها في المرتبة , فما ثبت للأعلى يثبت للأدنى بالأولوية, بالتالي كيف يُعقل أن يكون في الإسلام شيء اسمه (الكلام فيه بدعة

و البحث عنه ضلالة) ؟! حجّتنا القرءان العظيم , حجّتنا أمام الله هي كلام الله و سنة الله . و حجّة القوم أسلوب الفراعنة و طلاب تحويل البشر إلى بهائم عجماء أو ما فوق ذلك بقليل . أروني مسألة في الإلهيات لم يتعرض لها القرءان و يذكر عليها شبهات , فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا , فاتقوا الله . بل إن معنى " الواحد " إنما وجدنا تفصيله في القرءان . فإن الوحدة عند أهل النظر حين يقسّمونها يقولون : وحدة عددية و وحدة غير عددية . الوحدة العددية هي التي للخلق كقول القرءان " فواحدة " على الزوجة أو ما سوى ذلك ما نعدّه . و لكن لاحظ أن القسم الآخر عادة ما يُقال له " وحدة غير عددية " أي هو تعريف بالسلب , فلماذا ليس لها اسم و هي الوحدة الأعلى من العددية ؟ نعم يقال أحيانا " الوحدة المطلقة " وهي تسمية مناسبة , و لكن في القرءان دلالة على معنى الوحدة المنسوبة لله تعالى حين لا يذكر اسم الله الواحد إلا بتزويجه باسم "القهار" . و ذلك لأن الوحدة العددية هي التي تُنسب للموجود المحدود , فيُمكن أن يقع عليه العدّ من حيث أنه واقع تحت الحدّ , فالشيء المجاور للمعدود يحول بينه و بين التوسع في الوجود , و لكن بالنسبة للحق تعالى فإن وحدة وجوده لا يمكن لشيء أن يحدّها أو يعلو عليها , أي لا يمكن أن يقهرها شيء , بل هو يقهر كل وجود , بالتالي وحدته قهارية غير مقهورة بوجه . و هذا من معنى " الله الواحد القهار " . فإذن الوحدة قرءانيا يمكن تقسيمها إلى وحدة عددية و وحدة قهارية , العددية للخلق و القهارية محصورة في الحق , سبحانه و تعالى عما يقول الغافلون عن كلامه علوا كبيرا . و ليس من العجب بعد ذلك أن يكون السلفي لا يعرف معنى الوحدة , إذ هو من القائلين – و إن كان لا يشعر – بالوحدة العددية حتى لله عز و جل , أليس يؤمن بالحد و الجسمية أو لا اقل بالمحدودية , و هو الذي يسمّيه زورا " مذهب السلف " . و هكذا في كل مسألة و دقيقة أخرى , القرءان فيه كل شيء و لكن أين عقول الرجال " ما فرطنا في الكتاب من شيء " . فالحاصل , قد يُقال (الكلام فيه بدعة) بالنسبة إلى غير المؤهل , و غير الجاد , و الذي لم يشرع في تزكية نفسه قبل طلب علم الكتاب و الحكمة , فإن القرءان جعل " يزكّيهم " قبل " يعلّمهم الكتاب و الحكمة " , فمن لم يدخل من باب "يزكّيهم" لن يحسن تعلّم " الكتاب و الحكمة " . و لا غرابة في أن الذين ينكرون العلم المختص بالتزكية , أي المعروف بالتصوف وهو علم الطريقة التي من استقام عليها يمكن أن يُسقى ماءا غدقا , لا يحسنون تعلّم الكتاب و الحكمة , فإن الباب مسدود في وجوههم السوداء , أليس من مظاهر " اسودّت وجوههم " من يسمي نفسه إماما و ليس بإمام , كما قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام . و الله المستعان على ما يصفون .

الحجّة الثالثة (و قالوا أيضا) نفس الكائنات الفضائية المجهولة (و لأنه ليس يخلو ذلك) أي علم الكلام (من وجهين : إما أن يكونوا علموه) أي النبي و أصحابه (أو لم يعلموه بل جهلوه . فإن كانوا علموه و لم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه و وسعنا ترك الخوض فيه كما وسعهم ترك الخوض فيه , و لأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه . و إن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله , لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه , فعلى كلا الوجهين و الكلام فيه بدعة و الخوض فيه ضلالة) .

الجواب عن هذه القعقعة يمكن أن نُلخصه بعبارة واحدة فنقول : إن هذا الكلام فيه تشبّه بعلماء الكلام المبتدعة , و من تشبّه بقوم فهو منهم , فيجب أن نتنزه عن الخوض فيه !
و لكن نشفق عليهم و نجيب تفصيلا و إن كان قد سبق الجواب عن لبّ الحجّة من قبل فنقول :

إن هذا التقسيم المتشبّه بأهل العقل و ليس منهم يقوم على قسمة ثنائية غير صحيحة , فضلا عن التفريعات .

فهو يبدأ فيقسّم الأمر إلى إما علموه و إما جهلوه . و هذا تقسيم صوري , أي يتناول تقسيم علم الكلام من حيث الصورة , أي كأنه يتناول علم الكلام من حيث كيفية صياغته عند القاضي عبد الجبار أو الاشعري مثلا . و ليس الأمر كذلك , بل ينبغي التقسيم بناء على المقاصد و المعاني , و ليس الصياغة و المباني . فالجواب عن هذه القسمة , إن قبلناها , نعم إنهم قد علموه . و إما أن يقصد بالقسمة علم المناظرة و إيراد الحجج و دفع الشبه , كما هو تعريف علم الكلام الذي نقله عن السعد التفتازاني , فإن الجواب أيضا أنهم قد علموه. و هذه مشكلة القوم , أنهم لا يحسنون التعبير عن مقاصدهم حين يُظهرون أنهم يحتجّون بعقل إلا قليلا و القليل نادر .

ثم يقول إن كانوا علموه , يوجد تفريعات . التفريع الأول (و لم يتكلموا فيه , وسعنا أيضا نحن السكوت عنه) وهذا غير لازم بالمرّة على فرض صحّته . فإن عدم تكلّمهم فيه قد يكون لعلّة كانت في ذلك الزمان , ثم تغيّر الزمان أو تغيّرت الظروف , فزالت العلّة و انقلبت , فحينها يصبح من الواجب أو فرض الكفاية التكلّم فيه . أخذ (لم تكلّموا فيه) بإطلاق هو عمل اختزالي فاحش . و كأن عدم التكلّم لا يكون إلا لعلّة واحدة مطلقة . هذا على فرض أنهم لم يتكلموا طبعا و نحن ننازع في هذا بل القرءان يردّ عليهم في هذا و يكفينا.
ثم التفريع الثاني (لأنه لو كان من الدين , ما وسعهم السكوت عنه) و هذا ناشئ عن نزعة حداثية سلفية شهيرة و هي ظنّهم أنه لا يوجد أسرار و لا علوم غريبة و لا أمور لا يجوز إخراجها لكل أحد في كل وقت , أي ظنّهم أن " العلم للجميع " بالمعنى الحداثي لذلك. و هذا مما يتشارك فيه التوأم الحداثي و السلفي . و يظهر في مثل هذا القول (لو كان من الدين , ما وسعهم السكوت عنه) و كأن كل علوم النبي صلى الله عليه و سلم قد بيّنها لكل أحد كيفما اتفق ! و العياذ بالله . فلا تحتاج إلا أن تقرأ كتب الأحاديث حتى تعرف كل ما كان يعرفه النبي صلى الله عليه و سلم , حاشا و كلّا .
نحن لا نملك الإحاطة بعلم ولي من أولياء الله من المسلمين الذين لا يساوون ذرّة رمل تحت قدم النبي صلى الله عليه و سلم , و يأتي من يزعم أن (لو كان من الدين , ما وسعهم السكوت عنه) , أي رخص هذا لدين لا يُسكت فيه عن أي شيء و يُعطى كل شيء فيه لكل أحد كيفما اتفق . ثم من وجه آخر , إذ الوجه السابق صعب على من أصابته لوثة الحداثة و السلفية , فإنه قد يكون الأمر من الدين و لكن وسعهم السكوت عنه إلا لبعض الخواص , فلم يكن كل صحابي عالما بإطلاق , و إنما حُفظت

أسماء مشاهير الأصحاب و الظاهرين منهم , و لا يبلغون عُشر عدد المسلمين أيام النبي عليه السلام , و الفتاوى و الأحاديث الظاهرة لم تُروى إلا عن أقل من عُشر هذا العشر , فما أدراك ما هي العلوم التي بثّها أكثر من تسعة أشعار كبار المسلمين و أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في الأمّة و حيثما حلّوا في الأرض بعد ذلك , يبدو أن القوم يحسبون الشيء إن لم يكن على ورق فلا وجود له , و ينسون أنه إلى فترة طويلة لم تُنشر المكتوبات الحديثية على العموم , و على قول من يعتبر أن الحديث لم يُكتب إلا لاحقا فإنها بقيت في صدور علماء المسلمين الأول ثم انتقلت إلى السطور بعد قرن , فقد كانوا ينقلون علومهم من صدورهم إلى صدور أتباعهم و تلاميذهم في شرق الأرض و غربها . فما أدراك ما هو الذي سكتوا عنه و ما الذي لم يسكتوا عنه حتى تقطع بهذا القطع و تسم بالبدعية كل ما لم يظهر لك – و ليس ما ليس له وجود – من النصوص المنشورة . (لو كان من الدين , ما وسعهم السكوت عنه) إذن كيف تُفسّر سكوت عشرات الآلاف من أصحاب النبي عليه الصلاة و السلام الذين لم يرووا و لا رواية و لا حالا واحدة و لا رأيا في تفسير أو قضية و لا شيء من كل ذلك , أو للدقة , لا نعرف نسبة الكلام إليهم كما نعرفه بالنسبة إلى غيرهم من المشهورين , و على الذي يأخذ بقول عدالة الصحابة المطلقة و علمهم الكامل و أنهم ورثة الأنبياء بمجموعهم , فيجب عليه أن يأتي بتفسير محترم لواقع أن الروايات و الفتاوى عن الصحابة لم تتجاوز عشر معشارهم , فإن كان عدد من فتح مكّة هم نحو عشرة آلاف , و عدد من حجّ مع النبي صلى الله عليه و سلم نحو مائة ألف أو يزيدون , فهل سكت معظم هؤلاء و كتموا العلم و لو كان حرفا من العلم ؟ أمام السني أحد أمرين . إما أن يقول أن معظم الصحابة كتموا العلم و من كتم ألجم بلجام من نار- و العياذ بالله , و إما أن يقول أنهم كانوا ينشرون العلم و لكن بطريقة غير ظاهرة و ليس بشرط التدوين و الرواية المعروفة في القلّة التي نعرف شيء من علومها و أفكارها , بل كيف يسوغ عنده أن يقبل أن أبو بكر الصدّيق و عمر الفاروق و عثمان ذو النورين لم يكتموا و يسكتوا عن أي علم عندهم و عن كل علم يعبّر عن مقاماتهم بالرغم من أن الواقع هو أن كل ما نُقل عنهم من أحاديث و كلمات و فتاوى يمكن أن يُجمع في مجلد واحد أو مجلدين ! و قل مثل ذلك للشيعي الاثنا عشري مثلا , فهل كل علوم الأئمة عليهم السلام من الرضا فمن بعده مُستنفدة في هذه الروايات القليلة نسبيا الموجودة بأيدينا , أنّى ذلك . و قل مثله في البقية . من صدّق أن السكوت عن الشيء أو كتم العلم عن العموم عقوبته جهنّم , أو له عقوبة أليمة , لا يسعه أن يقبل بمقولة من قبيل (لو كان من الدين , ما وسعهم السكوت عنه) بإطلاق .

ثم يقول (و إن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله , كما وسع أولئك جهله , لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه) . والجواب عنها ما سبق . و الرضا بالجهل هو شيمة لهؤلاء و لذلك يمكن أن يسعهم فعلا , و ليس تقليدا لأولئك العظماء كما يزعمون . (لو كان من الدين لم يجهلوه) و هذا فيه نظر على إطلاقه , لأن ليس كل أحد حتى في وقت النبي عليه الصلاة و السلام يعلم كل شيء من الدين . فهم

ليسوا خانة واحدة حتى يتم الكلام عنهم بإما و إما . فعلى أقل تقدير , فيهم من يعلم و فيهم من يجهل , فليكن تقليدكم لمن يعلم , فهذا أسلم .

في حاشية الحجّة الثالثة , يذكر أنه مضمونها مأخوذ من " رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري " . مما يعني ان الإمام الأشعري – رضوان الله عليه – هو الذي نقل و ذكر هذه الحجّة , و بما أن الرسالة موضوعة في "استحسان الخوض في علم الكلام" فلابد أن الأشعري قد ردّ على هذه الحجّة . و لا ندري ما سبب عدم ذكر المؤلف لهذا الرد , إن كان فعلا يريد الإنصاف و ذكر أوجه المسألة و الأقوال فيها كما يوهم عنوان الباب ., أي هو يظهر الموضوعية و لكنه في الواقع جازم برأيه من قبل لغايات معينة يريدها .

و قبل أن نغلق هذا الباب , يُستحسن أن نذكر شاهدا يُكثر خصوم علم الكلام من ترديده . و هو الاستشهاد بكلام للإمام مالك رضوان الله عليه في ذمّ الكلام . و نذكر للإجابة عن كل استشهاد من هذا القبيل لقاعدة وضعها السعد التفتازاني في شرح المقاصد , و كذلك بجواب ذكره أحد المغنّين نقله الإمام الشعراني في ميزانه .

أما القاعدة فقول السعد جوابا على كل طعن يمكن أن يرد على علم الكلام من قبل عالم معتبر , أن هذا الطعن " محمول على ما إذا قصد التعصب في الدين , و إفساد عقائد المبتدئين , و التوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال " . فإذن ثلاثة احتمالات:

الأول " قصد التعصب في الدين " ويبدو أن المقصد هنا هو حين يستعمل أحد التفكير العقلي و الحجاج الشرعي من أجل أن يختلق لنفسه طائفة – بقصد اختلاق طائفة للتميز و الفرقة البحتة – فيتعصّب بذلك لرأيه لأنه يريد التميّز عن بقية المسلمين , أي أن يكون الدافع هو مجرد تكوين حزب برفع راية مقولة دينية يتعصّب الناس حولها و يتبعون صاحبها . التفكير الفردي لا مجرد تفكير مجرد , بل عالم الأفكار نفسه ليس "موضوعيا" بالمعنى الشائع , فالأفكار واسعة و يمكن أن تحكم الرغبة على الفكرة , فتخرج الفكرة في صورة الرغبة و بما يؤدي إلى تزويرها لتصبح في صورة شرعية . و حين يكون للجميع حقّ اختلاق الأفكار , فإن قيمة الافكار تذهب, و يصبح معيار تفعيل الفكرة في هذه الحياة ليس الفكرة و لكن القوّة البدنية في صورها المتعددة , كما هو الحال في الغرب اليوم مثلا و ما يتبع الغرب من أمم شرقية بدرجة أو بأخرى . فحين لا يكون سند الفكرة من الأعلى , سيصبح عمدها من الأسفل . ففعلا , التفكير العقلي و النظر في الحجج بإطلاق يمكن - بالإمكان الواقع الفعّال – أن يؤدي إلى " التعصب في الدين " , كالسيّف يمكن أن تقتل به الأنبياء و الأشقياء . فبعض العلماء نظر إلى هذه الحيثية , و هي عرضية كما ترى , فنهى عن علم الكلام . فنهيه في الواقع غير متوجّه شطر علم الكلام و طرقه , بل متوجّه إلى التعصب في الدين و تشعّبه ,

أي أنه من باب سدّ الذرائع , و التوسّع في باب سدّ الذرائع من صلب الأغلال , فينبغي أن توضع عند حدّها و يقتصر شأنها في حدود ضيّقة جدّا . بالتالي لا يُقبل رفع شعارها حين يكون المُتعاطي لهذا العلم عالم محقق , و بالأخص حين يكون الجمهور المُخاطب ليس من المبتدئين , و هنا يأتي الاحتمال الثاني .

الثاني " إفساد عقائد المبتدئين " ممن لم يرسخ في العلم بعد و يصل إلى بر اليقين . فإن مثل هذا لا يزال عالقا في مساحة الذهن , و لم يرق بعد إلى شهود العقل و مكاشفة القلب . فأي زخرفة لحجّة يمكن أن تخدعه أو تؤثر فيه , كما شاهدنا من أمثلة كثيرة من أنواع حجاج المؤلف التي قد تبدو في بادئ الرأي أنها ذات قيمة أو قيمة راجحة , و كم من مخدوع بها و بهذا الصنف من المغالطات الشنيعة. و حين يقتصر العالم على الكلام مع العلماء أو طلّاب العلم المتقدمين , فإنه يُترك له في العادة المجال ليقدّم ما يشاء , و لذلك ترى كتب ميراثنا مليئة بأنواع المقالات في شتى العلوم و بعضها لا يجرؤ معظم الناس على مجرد ذكره في أيام الظلمات هذه فضلا عن أيام العزة و الاستنارة القديمة . و لكن ستجد أن معظم إن لم يكن كل من تعرّض لعقوبة جنائية بسبب فكره إنما كان بسبب تعرّضه لعموم الناس , أو " للمبتدئين " . الأدب و الإنصاف – و الذي لا يفقه الغرب مثلا اليوم منه شيئا – هو أن يُخاطب الخاصة الخاصة , لا أن يُخاطب الخاصة العامّة التابعين لخاصّة مغايرة للدعاة . و من هذا القبيل ما يُذكر – بغض النظر عن مدى صحّته الفعلية – عن عمرو بن عبيد رحمه الله , حين قال أحد العلماء فيه أنه فتح للناس التكلم فيما لا يعنيهم , فإنما القصد بالناس عموم الناس ممن لا يُحسن مثل هذا و لا يعرفه و لا يدرك كيفية معالجته , فيتيه المبتدئ و قد يفسد شأنه حين يرى أن مسائل العقيدة فيها أقوال متعددة , فيظن أن تعدد الاقوال يعني أنه ليس ثمّة حقيقة في المسألة , فيتنصل منها بالكلّية , فيكفر , أو أنه يدخل الشك و التردد في عقيدته فتفسد , فإن العقيدة بلا يقين كالشمس بلا ضوء – لا يمكن أن تنير أرض القلب . و يبدو أن أحد أسباب تصعيب علماء الكلام لعلم الكلام هو تحديدا حتى يتأكدوا أنه لن يتعاطى هذا العلم و يتأثر به إلا من جاوز مرحلة المبتدئ و بدأ في طور الطالب العاقل , فصعوبة علم الكلام آلية داخلية لضمان عدم دخول غير المختص القابل القادر بإذن الله و توفيقه , و هنا المفارقة , فإن بعض الضعاف ينكرون علم الكلام لصعوبته , و لا يدرون أن صعوبته هي تحديدا لإبعاد الضعاف عنه . فإذن صعوبته منقبة لا مثلبة . و هو سهّل على من سهّله الله له و أراد أن يفقهه فيه .

الثالث " التوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال " . و هنا قضايا . منها إعادة تثبيت الفارق بين علم الكلام و الفلسفة . و لا أظن أنه يوجد أكثر من عبارة " أودية الضلال " للدلالة على قيمة هذه الفلسفة في نظر علماء الملّة من المتكلمين . و منها أن بعض العلماء و الفقهاء قد ينهى عن علم الكلام بعض الناس لخشيته من قيامهم " بتزيين ما للفلسفة من المقال " و ما العلاقة بين الأمرين ؟ الجواب : إن كون الحجاج العقلي هو المُعتمد كأصل في علم الكلام و الفلسفة قد يجعل القاصر

يعتقد أن علم الكلام هو عين الفلسفة , و العكس , و هذا من الاختزال . و المقصود بالفلسفة هنا ليس مقولاتها الثابتة بالبرهان المجرد , فإن ذلك من الحق و " الله هو الحق " فمن كفر به كفر بالله . و لكن المقصود هو تلك الآراء القائمة على مسبقات و مصادرات و رغبات الفلاسفة , و هنا تختلف الملّة عن الفلسفة , بل الواقع أن الفلسفة لا تستطيع أن تقول أي شيء ما وراء محض الوجود و وصفه , و أما تعيين وجوب الأخذ بقول ما أو فعل ما أو حال ما فإنه متعذر على الفلسفة من حيث هي تفكير مرتّب ينظر في الموجود و يصفه . فالفيلسوف يمكن أن يقول "يوجد عدل و يوجد ظلم" و " العدل يؤدي إلى كذا و الظلم يؤدي إلى كذا " و لكن لا يوجد عنده أي سلطة فوق ذلك ليقول "يجب أن نأخذ بالعدل و ننبذ الظلم " , فسلطته وصفية و ليست تشريعية . و في السلطة الوصفية يُشارك كل من لبس تاج العقل . و لكن ما وراء ذلك فغير ممكن . و هنا تدخل الملّة . فالملّة شيء مغاير للفلسفة من حيثيات كثيرة جدا , جوهرية و عرضية . و لذلك يُخشى على من يأخذ الظواهر " بتزيين " و الزينة ظاهر غير نفس الشيء , أن يحسب أن علم الكلام و الفلسفة شيء واحد , فيميل إلى الفلسفة لسبب أو لآخر و ينبذ الملّة , فيُكبّ على وجهه في النار . و كذلك قد يخشى عليهم أن يستعملوا القوة العقلية التي تزرعها و تثيرها الطرق الكلامية ليزيّن بها مقالات الفلسفة , و هو من قبيل استعمال السلاح ضد من وهبك السلاح , أليس يُمنع بيع السلاح للعدو خصوصا وقت الحرب معه . كل هذه الاعتبارات العرضية تدخل في هذا الاحتمال الثالث للتحذير من علم الكلام . فحيث يتم استعمال علم الكلام لتأييد الملّة , و ردّ الفلسفة , فلا مجال لعمل هذا الاحتمال , وهو عين ما يقوم به علماء المسلمين المتكلمين , فيسقط الاحتجاج به عليهم .

أما جواب المغنّي . كتب الشعراني – رحمه الله " بلغنا أن مغنّيا كان يغنّي للخليفة , فقيل له : إن مالك بن أنس يقول بتحريم الغناء . فقال المغني : و هل لمالك و أمثاله أن يحرم في دين ابن عبد المطلب , والله يا أمير المؤمنين ما كان التحريم لرسول الله صلى الله عليه و سلم إلا بوحي من ربّه عز و جل و قد قال تعالى " لتحكم بين الناس بما أريك الله " لم يقل بما رأيت يا محمد , فلو كان الدين بالرأي لكان رأي رسول الله صلى الله عليه و سلم لا يحتاج إلى وحي و كان الحق تعالى أمره أن يعمل به , بل عاتبه الله تعالى حين حرّم على نفسه ما حرم في قصة مارية و قال " يأيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك " انتهى " .
أقول : لا نريد أن نتعجّب – كما تعجّب الشعراني – من علم هذا المغنّي في ذلك الزمان , و إن كان هذا حال المغنّي فما حال العلماء . فسبحان الله مقلّب الأزمان و القلوب . و لكن نريد أن نذكّر بأن تحريم إمام من الأئمة لشيء بدون الإتيان على ذلك الشيء بسلطان بيّن من وحي الله تعالى و الصريح المفصّل من كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم , هو أمر نتركه له . لا يكفي النص العام المرسل , و لا يكفي الإتيان بشيء عرضي , و لا يكفي إلا الإتيان على نص يتعلق بعين المسألة أو بالأصل مقطوع به تُخالفه هذه المسألة . و هذا ما لم يتوفّر شيء منه فيما يخص علم الكلام , بل العكس تماما هو المتوفّر .

فإذن يُحمل ما ورد من تحذير ضد علم الكلام على محامل عرضية , لا يقع فيها علماء المسلمين عموما , و تحريم شيء بلا سلطان بيّن أقلّ ما فيه هو الجرأة و أكثر ما فيه هو " فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا " و " لا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون " .

فبعد ما سبق , أظن أنك تستطيع أن تجيب بنفسك على سؤال الأخ المؤلف (هل كان المسلمون في حاجة إليه ؟) أم لا . و الله أعلم .

...

استطراد بمناسبة التعليق على حادثة وقعت :
كيف نعرف أن فرعون - و أشباهه في كل زمان - غبي ؟
فكّر فيها : الامبراطورية الرومانية مع كل تعذيبها للمعارضين و قتلها و جبروتها ... سقطت .
الامبراطورية الفارسية مع كل تعذيبها للمخالفين لها بالقول و قتلها و جبروتها ... سقطت .
المملكة الأموية مع كل ما فعلته بالصحابة و أبناءهم و أهل البيت ظنا أنها تُحافظ على دولتها بذلك ... سقطت .
نابليون بكل جبروته و استعماره و تخطيطه و سعيه في استئصال شيوخ الأزهر أصحاب الرؤية المغايرة لما يريده هو ... سقط .
ممالك و دول لا حصر لها في الشرق و الغرب فعلت كل أنواع الإرهاب و التخويف و إلقاء الرعب بالتنكيل ..سقطت .
فإذن , ألا يعني كل هذا أن استعمال العنف و التخويف في التعاطي مع من لهم مطالب سلمية و أفكار مغايرة لا ينفع , بل كل ما يفعله هذا هو جعل اصحاب هذه الأفكار و المطالب يتخفّون و يعملون في السر من ناحية , و من ناحية ثانية يؤدي إلى قبولهم لأي دعم خارجي يمكن أن يساعدهم فتنقسم الدولة بسبب ذلك , و حتى إن لم تنقسم سياسيا فإنها ستنقسم ثقافيا و اجتماعيا و طائفيا و في المحصّلة سيأتي الانقسام السياسي أو الحرب الأهلية أو الحرب الخارجية أو أي مصيبة أخرى من هذا القبيل .
" و ما أمر فرعون برشيد " .
حرق الكتب المُخالفة هل ينفع مثلا ؟ سعت دول مختلفة في أوروبا لحرق كتاب التلمود اليهودي و إعدامه , النتيجة ؟ زالت هذه الدول كلها و بقي التلمود يُقرأ إلى يومنا هذا و يُختم في "تايم سكوير" في نيويورك أحيانا علنا و بحضور ما لا يُحصى من اليهود .

سعى بني أمية و بني العباس في إنهاء التشيع الإمامي فما النتيجة ؟ النتيجة أنه زالت دولة بني أمية و ذُبح عشرات الألاف منهم , ثم زالت دولة بني العباس و قُتل الخليفة بالركل و الرفس .. و بقي الشيعة و اليوم لديهم إحدى أكبر دول المنطقة و أقواها .
و الأمثلة لا تُحصى . القتل و التشريد و التخويف و السجن لا ينفع . هذا هو الدرس الذي لا يريد أن يتعلمه الفراعنة إلا بعد أن تمرّ مياه البحر من فوق رؤوسهم . هذا في الدنيا أما في الآخرة " ادخلوا آل فرعون أشد العذاب . " ..

...

لنستكمل بعض التعليقات على مقدّمة الكتاب المذكور .

حتى يتبيّن الموقف الخبيث و المتناقض و الانتهازي الذي ينطلق منه هذا المؤلف , تأمل قوله في هذه العبارات :
الأولى في باب الحالة العلمية في زمن السعد التفتازاني , يذكر شاهد من الشواهد الكثيرة التي تثبت خرافة الحداثيين عن أن الناس تتأثر بالمحيط الاجتماعي تأثرا شبه تام , أو أن العوامل المالية – يسمونها اقتصادية – هي المحدد لكل شيء , و ما شاكل من أفكار هي رغبات في الواقع و ليس افكارا , و الشاهد المقصود هو كون الحالة السياسية و المالية و الاجتماعية للأمّة كانت صعبة جدّا , و لكن يقول المؤلف في وصل الثمار العلمية " المتصفح لكتب التراجم و الأعلام الخاصة بالقرن الثامن الهجري .. يهوله كثرة العلماء الذين أنتجهم هذا القرن و زخر بهم تاريخ الأمة الإسلامية .. و إن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على نهضة علمية , و ثورة فكرية واكبت ما عاشت فيه البلاد من إسفاف اجتماعي يتمثل في الفقر المدقع الذي كاد أن يشمل كل أفراد المجتمع و الأوبئة الفتاكة و الأمراض المعدية التي حلت بالبلاد نتيجة للدمار و التخريب .. و كأن المسلمين .. أرادوا أن يعوضوا ذلك في مجال العلم , العلم الذي يشمل كل جوانب الحياة " . هذا كله حسن إلى حد ما , مع غض النظر عن المبالغات في سوء الحالة المعيشية , و مع غض النظر عن التناقض بين وصف كل المجالات بالسوء و وصف المجال علمي بالعظمة – لا اقل تناقضا في حسب مباني القوم .
و محل الشاهد هو التالي : حين يذكر هذا الرجل " أقلام علماء المسلمين " التي اشتغلت و أبدعت في هذا الزمان , يبدأ – و يا للعجب من عدم تعجبنا – بذكر اسم شيخ اسلامه " من أمثال ابن تيمية و ابن القيم الجوزية و سعد الدين التفتازاني و غيرهم " . أقول : أي جاهل , تقدّم ذكر ابن تيمية و ابن الجوزية على التفتازاني , بل تبدأ بمثل ابن تيمية ! و لكن لا عجب , و إنما يبيّن لنا ما سبق أن عرفناه من توجّه الرجل . هذه واحدة .

الثانية , مؤكدة للأولى , و هي أخبث منها , فيقول في تعليقه على الحديث الشريف " ستفترق أمّتي " التالي : " فكانت الخوارج , و كانت الشيعة , و كانت المعتزلة , و كانت الأشاعرة , و كانت القدرية , و كانت الجهمية , و كانت الباطنية " . أقول : يعني كان كل أحد باستثناء شيخ اسلامه ابن تيمية و بقية الحشوية !!

و يعلّق بعد تعداده التكفيري المريض هذا للأمّة عن آخرها تقريبا بل يكاد يكون فعليا , " و غير ذلك كثير " أيضا يوجد كفار غير هؤلاء ! لا أدري لعله يقصد اليهود و النصارى , المهم لنستمع له " و غير ذلك كثير من أشياء تذهب بلبّ الحليم و تصيب الرؤوس بالدوار , و لكل فرقة من هذه الفرق جدل و مناقشات يلتبس فيها الحق بالباطل و الواقع بالأسطورة , و الخيال بمقاييس العقل " .

أقول : لاحظ أولا أنه وصف حالته الذهنية أثناء اطّلاعه على مقولات الإسلاميين " تذهب بلبّ الحليم و تصيب الرؤوس بالدوار " . أما الحليم فلست منه في شيء , و أما إصابة الرؤوس بالدوار فنعم صدقت , هكذا تُصاب رؤوس من لا يحبّون التفكير حين يطّلعوا على أمور فوق مستواهم . و لكن لاحظ أنه بعد ذلك ادّعى أنه يعرف الحق من الباطل , و أنه أصاب الواقع دون الأسطورة , باتباعه مذهبه الحشوي التيمي طبعا , و أخيرا قال " و الخيال بمقاييس العقل " يعني كأنه هو و بقية الحشوية أصابوا " مقاييس العقل " و أن بقية المسلمين , و من ضمنهم الاشاعرة أيضا الذين هم – و الماتريدية الذين لا يختلفون عنهم إلا في بضع مسائل دقيقة فرعية – الذين يُشكّلون جمهور المسلمين و السواد الأعظم فيه , كل هؤلاء غرقوا في الخيال و ابتعدوا عن مقاييس العقول , إلا هؤلاء الطغام و أشباه أسوأ عوام . فإن كان ضد مقاييس العقول و بحوثها , فما باله يدّعي هنا ما ادّعاه و لو بالإشارة الصريحة الواضحة . ثم لماذا يقوم بتحقيق كتاب في علم الكلام الأشعري الذي – مثله مثل بقية الفرق – يخلط الحق بالباطل و الواقع بالأسطورة (استعماله لكلمة واقع و أسطورة هنا شاهد آخر على أنه من التائهين و سنأتي عليه لاحقا إن شاء الله) , و يخلط أيضا الخيال بالمقاييس العقلية , ألعلّه يرضى بإضلال المسلمين ؟ لا , و لكنه إنما حققه و رضي بذلك لأنه أراد أن يزرع سموم مقدّمته في كل من يطّلع على هذا السفر الجليل , و هكذا هؤلاء التيميين و السلفيين, لا يقبلون التعاطي مع كتاب من كتب المسلمين إلا إن كانوا سيضعون فيه شيء من فكرهم الخبيث , حتى في التعاطي مع كتب الحديث الشريف , فإنك لا تجدهم يحققونها و يخرجونها إلا لغاية وراء مجرد التحقيق العلمي و خدمة الميراث الإلهي النبوي , ضع هذه في بالك و ستجد صحّة ما ذكرته لك إن شاء الله , و هذا هو الجانب الانتهازي فيه و في أمثاله .

فالحاصل من هذا الشاهد , أن الرجل بيّن مذهبه , كما بيّن في الشاهد الأول شيوخ إسلامه .

الثالثة ندخل في التناقض العجيب , وهو تناقض يضطّر أن يعيشه كل سلفي و حداثي على العموم . في باب الحالة السياسية , يفتتح فيقول التالي :

" جاء القرن الثامن الهجري , و جروح العالم الإسلامي لم تلتئم بعد " (لا أدري عن أي عالم "إسلامي" يتحدث و قد حكم عليهم كلهم تقريبا بالكفر و الافتراق إلى النار بنص الحديث كما سبق , لنكمل ليس هنا محلّ الشاهد)
" نتيجة لما أحدثه المغول في رقعة البلاد الإسلامية " (إنما أحدث المغول ذلك في بلاد أشاعرة و ماتريدية و شيعة .. الخ , ما علينا , لنكمل مع هذا التائه)
" من تخريب و تشريد و قتل , و استمر الوضع على ذلك فترة ليست بالقصيرة , حتى أراد الله سبحانه و تعالى بالمسلمين خيرا , فدخل في دين الله أفواجا المغول و روسيا و التركستان و كان هذا تحوّلا جديدا في قوّة المسلمين في ذلك القرن " (آه من هؤلاء , لاحظ أنه يتكلّم عن مسلمين , و لم يكونوا إلا من كفّرهم و حكم بضلالهم من قبل بنص حديث شريف طبّقه عليهم . و لم يتحوّل أحد من المغول و الروس و الترك إلى مذهب ابن تيمية و سائر الحشوية , و إنما تحوّلوا إلى المذاهب "الضالة" عن نهج الرسول حسب قوله , و إنما دخل بعضم في المذهب السني أي الأشعري أو الماتريدي و بعضهم في المذهب الشيعي الاثنا عشري كخدابنده , و يقينا لم يدخل أحد في مذهب ابن تيمية و من تابعه , بل دخلوا في الفرق التي كفّرها و ذكر أنها أضلت الناس و شتتهم و اصابت رؤوسهم بالدوار , و مع ذلك وصفه بنفس وصف سورة الفتح و إن من ناحية اللفظ فقال " فدخل في دين الله افواجا " فإذن قد أقرّ أن ما دخل فيه هؤلاء هو " دين الله " فإذا نظرنا في المعروف البدهي عن هؤلاء و الذي لا ينكره أحد من الدارسين بل المطلعين الهاوين لوضوحه و شياعه إنما هو مذاهب الاشاعرة و الماتريدية و الصوفية و الشيعة , فتأمل تناقضه السافر . و من ناحية أخرى , دخل هؤلاء في " دين الله " على يد علماء الفرق الضالة عنده أيضا ! فليكن ذلك في الحسبان)
ثم يقول في شرح قوله " حتى أراد الله سبحانه و تعالى بالمسلمين خيرا " , بعد ذكر الخير الأول و هو دخول المغول و غيرهم في دين الله أفواجا و قد عرفنا ما هو هذا الخير , ثم يأتي بالخير الثاني – و هذا أعجب في التناقض من الأول – فيقول :
" فقد نشطت الدولة العثمانية سياسيا و عسكريا , و امتدت سيطرتها على كثير من البلاد الإسلامية , و اتخذت من مدينة الأناضول قاعدة لها , و استطاعت الجيوش الإسلامية أن تضيف إقليما جديدا إلى رقعة البلاد هو شبه جزيرة البلقان , كما استطاع جيش الخلافة أن يوجّه ضربات موجعة للجيش الصليبي , الذي سيره الغرب تباعا للاستيلاء على بيت المقدس , و الذي هزم في النهاية عن طريق القائد المظفر صلاح الدين الأيوبي " .
أقول : لاحظ أنه وصف الدولة العثمانية بأنها من الخير الذي أراده الله سبحانه و تعالى بالمسلمين , ثم لاحظ أنه وصفها بأنها خلافة فصحح خلافتها , ثم لاحظ أنه وصف جيشها مرّة بأنه جيش إسلامي و مرّة بأنه جيش الخلافة . و الآن نسأل كل قارئ و مطلع و دارس شرقي أم غربي , حمار أم ذكي السؤال التالي : ما هو الدين و المذهب و الطريق الذي كانت عليه الدولة العثمانية ؟ يكفيك أن تعرف أن السلطان محمد الفاتح – قدس الله نفسه – كان حنفي الشريعة , ماتريدي العقيدة ,

نقشبندي الطريقة . و يكفيك أن تعرف أن السلطان سليم- رضوان الله عليه – قام ببناء ضريح و مسجد الشيخ الأكبر ابن عربي – سلام الله عليه . و بالجملة , فإن كون الدولة العثمانية دولة صوفية بحتة , و تابعة للمذهب الماتريدي في الكلام , هو أمر غني عن البيان بالنسبة لكل من يعرف شيئا من أحوالهم الشريفة . فهذا من حيث الدولة و سلاطينها و عموم أهلها . و لكن – و هنا الأدهى بالنسبة لهذا التائه و أشباهه – و هو وصفه لجيش الدولة العثمانية بأنه "الجيوش الإسلامية" و أنه "جيش الخلافة " . من أهم و أقوى جانب في هذا الجيش ؟ الجواب معروف , الانكشارية . ما هو مذهب و طريقة الانكشارية ؟ كأني بوجوه البعض بدأت تبتسم حين وصلت إلى هذا الموضع من الكلام , و بوجوه أخرى بدأت تتقطب و تعبس . الانكشارية – رحمهم الله و رفع درجاتهم – كانوا صوفية – بل من " غلاة الصوفية " – و كانوا ممن يعتقد بالأئمة الاثنا عشر العلويين عليهم السلام , و كانوا وكانوا مما يعرفه الجميع . الآن كيف يستقيم مثل هذا عند التيميين و السلفيين , مع وصفه لهذا الجيش – و الدولة التي أقامته – بأنه جيش إسلامي و جيش الخلافة – و الخلافة عن من ؟ عن النبي عليه الصلاة و السلام . قد قصم ظهر نفسه بهذا الوصف , فتأمل .

ثم شبيه بما سبق قبوله و احترامه للسلطان العظيم صلاح الدين الأيوبي – رضوان الله عليه . و هل كان إلا صوفيا أشعريا أمر بتدريس كتاب إحياء علوم الدين لحجّة الإسلام الغزالي – قدس الله سره .

الحاصل من هنا هو أن السلفي – بشتى أشكاله – كالحداثي المنتسب للإسلام و المسلمين , ليس له أي مزيّة " تاريخية " و "حضارية" على الإطلاق . لأن كل هذه الأمور قام بها من يعتبرهم كفارا و ضلالا و خرافيين و نحو ذلك . نعم , للسلفي مفخرة لا يوازيه فيها أحد من قبل , و هي أنه رأس اسباب تسمية المسلمين و الإسلام بالإرهاب و الإجرام , و هو الوالد الشرعي – الغير شرعي – لأمثال القاعدة و داعش و بقية الهمج . هنا نُسلّم له الراية . و كذلك للحداثي المنتسب للإسلام و المسلمين ميّزة , و هي أنه لم يسبق لأحد غيره أن طعن و كفّر ضمنا أو تصريحا و خوّن و اختزل و أعرض و سبّ و شتم بالباطل كل المسلمين قبل الحداثة إلا هو و أبائه الأوائل أي الغربيين و المستشرقين المبطلين منهم , فالاستسلام للعدو و الخصم الغربي المعاصر هو من خواص الحداثيين , و هنا أيضا نسلّم لهم الراية . و أما أن يحاول أي من السلفية و الحداثية أن يجرّ لنفسه فضلا من الماضي أو الحاضر الإسلامي أو كمحاولة بعضهم نسبة الفن الإسلامي إلى سلفه كأن يقول " هذه الفنون الإسلامية التي أنتجتها حضارتنا " و ما شابه , فهيهات هيهات. أين شجرة الزقوم من سدرة المنتهى و شجرة طوبى . و لنكتف بهذا في هذا المجال , و قس عليه في بقيّة الموارد و مطالعاتك .
...

لنختم هذا النقض و النقد بالتالي : من باب (سعد الدين التفتازاني – مولده و نسبه ...الخ) إلى آخر فصل (كتاب شرح المقاصد) من المقدمة الراقية التي أتحفنا بها المُحقق للنص , نُلاحظ قضية و هي في كلمة واحدة , التناقض . فبعد أن رأينا ما قدّمه المُحقق من تشنيع شديد غير مبرر على علم الكلام المُبارك , و بعد أن وسمه بشتى أنواع القبائح من قبيل كونه نابعا من ظلمات و مؤسسا على ظلمات و آيلا إلى ظلمات – هذه ألفاظنا و لكنها معانيه كما تقدّم – بعد كل هذا الوصف السلبي الذي ما بعده شيء إن كان للألفاظ معانيها و للعبارات دلالتها , فإننا نراه في هذه الأبواب و الفصول الأخيرة يعكس القضية بنحو عجيب , فتعالوا ننظر .

هذه مدائح المُحقق للنص للسعد التفتازاني و كذلك ذكره لمدائح العلماء و الأدباء له :
أما المدائح في شخص السعد :-
ففي فصل اسم السعد و نسبه , ذكر انفراد العلامة ابن حجر رحمه الله في كتابين من كتبه بالقول بأن اسم التفتازاني هو محمود و ليس مسعود كما هو قول الآخرين , ثم يُعلّق المُحقق على ذلك فيقول (و لا ندري كيف وقع العلامة الكبير , المدقق الحصيف, في تحريف اسم أحد الأعلام الذين تزدان المكتبة العربية و الإسلامية بزخائر – هكذا – كتبه و مؤلفاته) .

أقول : لا نريد أن نعلّق على قضية تعدد الأسماء و أسبابها المعرفية , و ليس فقط التحريف و النكاية حسب رأي عوام الناظرين, فإنه في تلك الأيام العريقة كان الإنسان الراقي و الكامل غير محدود باسم معين , كنبينا عليه الصلاة و السلام الذي هو أحمد و محمد و محمود و تسعة و تسعين اسما آخرا أو يزيدون . ليس هذا شأننا هنا و إن أحببنا الإشارة إليها للمناسبة . و لكن محل الشاهد هو وصف المُحقق للتفتازاني عالم الكلام – و العياذ بالله ! – الذي كان رأسا من رؤوس هذا العلم الفاسد الذي فرق بين المسلمين , بأنه (أحد الأعلام) أولا , و لو توقف عند ذلك لعلنا نقول بأنه قصد أعلام الضلال , و لكنه يستمر فيقول (الذين تزدان المكتبة العربية) ثانيا , و لو توقف هنا لقلنا لعله يقصد من باب اللغة العربية عموما و قد كان السعد أيضا محققا لغويا من الطراز العالي , و لكنه يقول ثالثا (و الإسلامية) فلا ندري , كيف تزدان المكتبة الإسلامية بكتب و مؤلفات فيها ضلال و تفريق و إفساد لعقائد المسلمين . ثم إن كان مجرد تحريف اسم "مسعود" إلى "محمود" – و التفتازاني مسعود و محمود ما بقيت العقول في المسلمين إن شاء الله – يؤدي بالمؤلف إلى أن يثور فيقول (و هذا مما لا نوافقه عليه , و لا ندري كيف وقع ..) حتى كأنك تستشعر النشوة من قوله (لا نوافقه عليه) و كأنه صاحب وزن علمي ليوافق أو لا يوافق أمثال العلامة ابن حجر , كل هذا من مجرد "تحريف" حرفين , أما هذا المؤلف الغافل الذي قام بتحريف ما نذر التفتازاني حياته كله له , بل طمس و محا و ادعى بطلان علم الكلام حسب الإسلام الصحيح بزعمه , فهذا عنده لا يدعو إلى الاستغراب . سبحان الله , يُراعي طرف القشرة و لا يُراعي ذات الجوهرة .

يقول المؤلف (فلقد ولد التفتازاني, و عاش عيشة ممتدة طويلة, بلغت سبعين عاما, قام فيها بأعمال خالدة, و ترك فيها بصماته المضيئة على جبهة التاريخ) .

أقول : إذن أعماله (خالدة) و بصمته(مضيئة) ليس فقط على جبهة التفتازاني , و لا المسلمين, بل (جبهة التاريخ) بالمطلق أيضا . الخلود و الضياء عند المؤلف يجتمعان على ما يبدو مع تحقير لب هذه الأعمال و كعبتها . لم لا , و لم نستغرب هذا التناقض , أليس احتقار علم العقل يؤدي إلى تخلي العقل عن المُهين المَهين .

يصف إحدى فترات حياة السعد فيقول (و في الحقيقة كانت هذه العشر أخصب سني حياته , حيث كتب (شرح العقائد النسفية) سنة 768هـ) .

أقول : من المعلوم أن هذا الشرح المذكور هو من كتب علم الكلام , بل على العموم , إن عالم كلام كالتفتازاني إن كان صاحب علم فاسد يفرق بين المسلمين و فيه كل القبائح التي نسبها المؤلف – و من شاكله – إليه , فكيف جاز للناس أصلا أن يأخذوا عقائدهم أو شروح عقائدهم عن رجل فاسد العمل بل يدعو و يعلّم بدعته للناس مثل التفتازاني و العياذ بالله . فكيف يقول عن كتاب في علم الكلام بأنه يستحق المدح و إن كان دقيقا مثل (أخصب سني حياته) فالخصوبة فيها معنى الانتاج الحسن كما هو معلوم , فإذا نظرنا إلى بقية مدائح المؤلف للتفتازاني و حياته , فإن اعتباره لفترة شرح العقائد النسفية بأنها (أخصب سني حياته) ظهر لك أنه مدح عظيم لهذه الفترة , و ما أنتجه السعد فيها .

يصف المؤلف سمرقند التي كان فيها أيضا العضد الإيجي أحد أبرز شيوخ التفتازاني , و غيره , فيكتب أن التفتازاني عاد إليها بهذه العبارات (عاد لبلد العلم و العلماء حيث حلقات الدرس و مدارس العلم , و أندية الثقافة و المعرفة , عاد ليُشارك في جدل العلماء, و علم الحكماء, ليصلوا في النهاية إلى الرأي الأمثل , و الحكمة البالغة , التي تنير لهم , و لمن يأتي بعدهم من أجيال و أجيال دروب المعرفة و ساحات العقول) .
قارن هذا مع نفس ما ذكره نفس المؤلف عن نفس هذه المدينة و مجالسها تحديدا مجلس العضد الإيجي رحمه الله :
قال عن التفتازاني (و يظهر ظهورا بارعا في حلقة العضد مع طلاب كبار , ودّعوا عهد الطفولة , و أخذوا يعبّون من المعرفة عبّا, و يصاولون أستاذهم في أقيسة أرسطو, و شذرات ابن سينا, و تهويمات الفارابي في مدينته الفاضلة, و يصبون اللعنات على أفلاطون لقوله بنظرية العقول العشرة) .

أقول : إن هذا المؤلف يمدح بما يذمه , و يذم ما يمدحه . إن كان قد قدّم أن الحكمة و الفلسفة و الكلام ظلمات بعضها فوق بعض, فكيف يمدح سمرقند بأنها البلد ذات المجالس التي يُتداول فيها (جدل العلماء , و علم الحكماء) أليس الجدل سبب الفرقة , و أليس " علم " - ! – " الحكماء " أيضا بدعة مستوردة . لا يحتاج نصه إلى تعليق مفصل , فإن مدحه و رفعه من شأن (ساحات العقول) و تنويرها و نضج أهلها الذين (ودعوا عهد الطفولة) – الذي يبدو أن المؤلف و من شاكله لم يودعوه بعد – و ما سوى ذلك مما ذكره , كله يصب في خانة المديح و اعتبار وجود قيمة رفيعة لهذه الأمور , فكيف – في نفس الوقت – يبدأ في الهجاء اللاذع لهذه الأمور كلها حسب وجهة النظر "الإسلامية" بزعمه . أم يا ترى أنه يعتبر أن وجهة النظر الإسلامية هي تحديدا وجهة مخالفة للعلم و المعرفة و العقول و الحكمة البالغة و الرأي الأمثل , فإن هذا هو الحل الوحيد للتناقضات – الوحيد إن اردنا إحسان الظن , أو الإفراط في حسن الظن و التخريج , و هذا كما تراه . و أما قوله عن حلقة العضد (و يصبون اللعنات على أفلاطون لقوله بنظرية العقول العشرة) فلا أدري من أين جاء به , و لا هو ذكر ما يدعم ذلك , و أحسب أن "صب اللعنات" هو من أساليب هذا المؤلف و أشياعه في تناول قضايا الحكمة و الفلسفة العالية , و ليس من شأن العضد الإيجي في حلقات الدرس التي لا يحرضها العوام , و الله أعلم . ثم ها هو يقر بأن في حلقة العضد الإيجي رحمه الله , و هو من هو , كان تدارس (أقيسة أرسطو) و (شذرات ابن سينا) و ما يسميه "تهويمات" من سوء نظره (الفارابي في مدينته الفاضلة) و ما (نظرية العقول العشرة) الأفلاطونية , أي كانوا يتداولون و يتدارسون نتاج عقول غير المسلمين و المسلمين , وهذا هو المبدأ الحاكم على كل المذكور و غيره , و هذا هو مبدأ كبار أهل التحقيق من المسلمين الذي (ودّعوا عهد الطفولة) الفكرية و النفسية . فتستطيع أن تتأمل – حسب حكم المؤلف أيضا – في حال من لا يسير على هذا المبدأ العظيم , أي كالذين يعتبرون ذلك مضيعة للوقت أو من الاهتمامات الوجودية أو من البدع المستوردة أو من أسباب الفتنة و الفرقة بين المسلمين – كما ذكره صاحبنا الذي ما هو بصاحب لنا . و ندع الحكم للمؤلف على نفسه .

كتب المؤلف (لقد كانت سمرقند هي نهاية المطاف التي أطبقت بليل دامس على حياة هذا العملاق حيث بلغ الكتاب أجله. و لكن كيف كانت وفاته. . ؟ و ماذا يقرر العلماء في نهاية هذا العملاق.. ؟)

أقول : (العملاق .. العملاق) مرّتان.

بعد أن يذكر المؤلف أهمية و محورية دور المساجد في حياة المسلمين العلمية و الثقافية – و قد أحسن في ذلك أحسن الله إليه – يذكر التالي (و هنا يلتفت التاريخ إلى السعد عندما يدلف إلى أحد المساجد في سمرقند, ليتابع في شوق و لهفة مع العديد من الطلاب, الكلمات القوية الجياشة من فم العالم الجليل عضد الدين الإيجي.

لقد انضم التفتازاني إلى حلقة الإيجي العملاق التي يتصاول فيها, علم الكلام مع المنطق, و البيان مع البديع, و علم الأصول مع حقائق التنزيل) .

أقول: أولا , لاحظ أن دراسة علم الكلام كانت تقع في (المساجد) . احفظ هذا جيدا حتى تعلم كيف كان هؤلاء المسلمين يرون و يتعاملون مع علم الكلام . لم يكونوا يدرسوه في المقابر أو الحفر أو الزوايا المظلمة , بل في المساجد . و كل التداول و النقاش و الجدل و الأبحاث الكلامية و العقلية كانت تتم أيضا في المساجد على مرأى و مشهد ممن يريد أن يحضر من الخاص و العام , و إن كان العوام أي الجهلة لا يصبرون أو لا يفهمون هذه الأبحاث بدقة , و لكن من حيث المبدأ هي مفتوحة لمن يريد الحضور و إن كان بليد الذهن أبله العقل متحجر الفؤاد – و هذه هي الأوصاف الثلاثة التي وُصف بها التفتازاني نفسه في أول أمره من قبل زملائه رحمه الله . فإن كان للبليد الأبله المتحجر الذي لم يتجاوز الخمسة عشر من عمره يستطيع أن يحضر حلقة (العالم الجليل) عضد الدين الإيجي رحمه الله , و في مساجد المسلمين , فتستطيع أن تتصور مدى انفتاح هذه المجالس للقابل لها و الراغب فيها , فإن الكتم الصناعي للعلم في الإسلام على حد الكفر , قال تعالى " الذين يبخلون , و يأمرون الناس بالبخل , و يكتمون ما ءاتهم الله من فضله , و أعتدنا للكافرين عذابا مُهينا " .
ثانيا , لاحظ وصف المؤلف لعضد الدين الإيجي , أحد كبار علماء الكلام كما هو معلوم , فيقول عن كلامه (الكلمات القوية الجياشة) و عن شخصه (العالم الجليل) و (العملاق) . و حين يبدأ في تعداد علومه يذكر أولا (علم الكلام مع المنطق) . أليس هذا وصف مؤلف لمادة يؤمن بقيمتها و عظمتها و جلالة قدر أهلها .

لننظر الآن في قصة ذكرها – حسب الحاشية – ابن العماد الحنبلي – الحنبلي ! – في شذرات الذهب , ثم لنرى تعليق المؤلف على القصة في الحاشية , و هنا بضعة قضايا مهمة للتأمل .
(يقول صاحب شذرات الذهب : كان سعد الدين في ابتداء طلبه بعيد الفهم جدا و لم يكن في جماعة العضد أبلد منه, و مع ذلك فكان كثير الاجتهاد, و لم يؤيسه جمود فهمه من الطلب, و كان العضد يضرب به المثل بين جماعته في البلادة. فاتفق أن أتاه إلى خلوته رجل لا يعرفه, فقال له : قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير .
فقال : ما للسير خلقت. أنا لا أفهم شيئا مع المطالعة, فكيف إذا ذهبت إلى السير و لم أطالع.. ؟
فذهب و عاد و قال له : قم بنا إلى السير, فأجابه بالجواب الأول, و لم يذهب معه فذهب الرجل و عاد و قال له مثل ما قال أولا.
فقال : ما رأيت أبلد منك, ألم أقل لك : ما للسير خلقت؟
فقال له : رسول الله صلى الله عليه و سلم يدعوك, فقام منزعجا و لم ينتعل, بل خرج حافيا, حتى وصل إلى مكان خارج البلد به شجيرات, فرأى النبي صلى الله عليه و سلم في نفير من أصحابه

تحت تلك الشجيرات, فتبسم له و قال : نرسل إليك المرة بعد المرة, و لم تأت, فقال : يا رسول الله ما علمت أنك المرسل, و أنت أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمي , و قلة حفظي , و أشكو إليك ذلك.
فقال له رسول الله صلى الله عليه و سلم : افتح فمك, و تفل له فيه, و دعا له ثم أمره بالعودة إلى منزله, و بشره بالفتح, فعاد و قد تضلع علما و نورا, فلما كان من الغد أتى إلى مجلس العضد, و جلس مكانه, فأورد في أثناء جلوسه أشياء ظن رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها, لما يعهدون منه, فلما سمعها العضد بكى و قال : أمرك يا سعد الدين إليّ فإنك اليوم غيرك فيما مضى. ثم قام من مجلسه و أجلسه فيه, و فخم أمره من يومئذ.) ثم يذكر المؤلف عن عمره (لا شك أنه لم يبلغ الخامسة عشرة. لأنه ألّف أول كتاب له, و وافقه عليه العلماء و استقبلوه بالإحسان, و هو في سن السادسة عشر) . و يذكر المؤلف في فصل لاحق عن هذا الكتاب الذي ألفه السعد في سن السادسة عشرة (و صنّف السيوطي حاشية) عليه , وهو مؤلف في النحو .
ثم يكتب المؤلف في الحاشية بعد ذكر مرجعها في شذرات الذهب (و نحن نشك في هذه الحادثة التي ذكرها الإمام ابن العماد الحنبلي أن تكون حدثت يقظة, فإن هذا بعيد الاحتمال, و إن كان رجال التصوف يقرون بأنهم يشاهدون الرسول صلى الله عليه و سلم يقظة, و كما قال العباس المرسي رضي الله عنه "لو غاب عني رسول الله صلى الله عليه و سلم لحظة ما عددت نفسي من الأبدال" , و مع ذلك فالرأي الذي نرتضيه أن ما حدث للسعد- على فرض وقوعه- كان رؤيا منامية) . انتهى .

أقول : من أين نبدأ ؟ لنبدأ بالإشارة إلى مسألتين :
الأولى هي أن (الإمام) ابن العماد الحنبلي , ذكر هذه القصة , و لأن المؤلف لم ينقل عنه ردها أو جعلها رؤيا منامية , فإن الظاهر أن ابن العماد الجنبلي – (الإمام) مرة أخرى كما سماه المؤلف أيضا – قد قبلها كما هي و اعتقد صحتها و هو أحد أكبر مؤرخي القرن الحادي عشر. فإن كان هذا الإمام الحنبلي قبل القصة , و اعتبرها – بالضرورة – من كرامات السعد رضي الله عنه , و فسّر بها – باللازم القريب – الانتاج العلمي الضخم للعملاق التفتازاني بأنه من منح و بركة رسول الله صلى الله عليه و سلم – تأمل كيف يتم تفسير علم عالم الكلام هذا – فإذن هي قصة مقبولة . فما ظنك بغير الإمام الحنبلي إذن من علماء المسلمين والمحققين . رحم الله الجميع .

الأخرى هي خاصية من أكبر خصائص السلفية و الحداثية ممن ينتسب إلى دين المسلمين العظيم , و هي أنهم يزعمون الإيمان و الاعتقاد بل معرفة حقائق هذا الدين من جهة , و لكنهم من جهة أخرى ينكرون و يرفضون أمورا يذكرها مخالفيهم باستعمال حجج و أدلة و قواعد و أساليب أي باستعمال منهج , لو تم استعمال عين هذا المنهج في الكلام على حقائق هذا الدين و نصوصه القطعية من القرءان فنازلا و لُحق الدين كله . أي أنهم يدعون قبول قضايا , و لكنهم ينكرون قضايا أخرى هي مثل أو حتى أخف و أيسر من القضايا الأولى , و إنكارهم مبني على منهج و حجج هو هو المنهج

الذي يستعمله الكفار و الملاحدة من غير المنافقين لرفض أصل الدين و الملة كلها . هذه هي القاعدة المجردة , و الآن إلى المثال الذي به يتبيّن شيء من مصاديق المقال. و لا نذهب بعيدا , المثال أمامنا وهو تعليق المؤلف على قضية لقاء السعد بالرسول صلى الله عليه و سلم .
(نحن نشك في هذه الحادثة التي ذكرها الإمام ابن العماد الحنبلي أن تكون حدثت يقظة) لماذا يا علامة ؟ يقول (فإن هذا بعيد الاحتمال) . ما هو البعيد الاحتمال بالضبط ؟ هل رؤية رسول الله صلى الله عليه و سلم بعيدة الاحتمال , فماذا يقول إذن عن وجدان يعقوب لريح يوسف , و نقل عرش ملكة سبأ , و معراج الملائكة و النبي صلى الله عليه و سلم , بل تنزل كلام الله إلى هذا العالم السفلي , و ماذا يقول عن انقلاب العصا حية , بل ماذا يقول في إحياء الموتى – ليس فقط لقاء "الموتى" – بل إحياء الموتى , بل إعطاء الحياة لطير مخلوق من طين على يد عبد من عباد الله المقربين و بنفخة منه , و غير ذلك مما يطفح به القرءان و الحديث الشريف المقطوع بصحته ؟ و ماذا عن تمثّل جبريل لمريم بشرا سويا و حملها من نفخه فيها . و قد تفل النبي صلى الله عليه و سلم في عين علي بن أبي طالب فبرئت من وقتها من الرمد على مشهد جيش بكامله و سار علي عليه السلام من فوره لفتح حصن خيبر على إثر ذلك مباشرة , و ما شاكل من المعجزات و الكرامات . و لقاء النبي صلى الله عليه و سلم للأنبياء جميعا , جميعا ! , و هم "موتى" , و تحاوره معهم , هذا أيضا "بعيد الاحتمال" حسب ذهن المؤلف الكليل و بقية ضيقي الأفق ممن لا يعقل الممكن الواقع من المستحيل أصلا , بل لو ذكرنا بعض قدرات الحيوانات و النباتات لمثل هذه الأذهان العامية لقالت " هذا بعيد الاحتمال " و إن كان أمرا محسوسا لهم – و الحس أقل الأشياء ظهورا حسب العقل . و المؤلف نفسه يذكر مقولة الولي الصالح العباس المرسي (رضي الله عنه) حسب تعبير المؤلف أيضا , و هي " لو غاب عني رسول الله صلى الله عليه و سلم لحظة ما عددت نفسي من الأبدال " و المؤلف يرى أيضا أن (رجال التصوف يقررون بأنهم يُشاهدون الرسول صلى الله عليه و سلم يقظة) . فالآن هو بين أحد أمرين : إما أن يقول أن (رجال التصوف) و خصوصا (العباس المرسي رضي الله عنه) يكذبون على الله و رسوله و على الناس بقولهم أنهم يرون الرسول صلى الله عليه و سلم يقظة , و هذا يعني أن كل رجال التصوف هؤلاء و خصوصا العباس المرسي لا يستحقون "رضي الله عنه" من المؤلف – حسب معاييره التي لا يملّ من مناقضتها بنفسه – بل يستحق مثل هذا الكاذب أن يقال عليه : لعنة الله عليه . و إما أنهم صادقون في قولهم , و هذا مناقض لما ذكره المؤلف و حرفه . و مثل هذا الأسلوب شائع عند السلفية أيضا , الذين يعتدون على خصومهم بحجج لو استعمل مثلها الكافر ضد الإسلام لقالوا فيه أنه غير منصف و ضيق الأفق أو معاند . فتأمل .

ثم لنرجع إلى القصة . و نستطرد قليلا لعل النفوس تستروح بها بعد هذه الجولة مع الفكر – أو اللافكر – الحداثي والسلفي المقيت.

(كان سعد الدين في ابتداء طلبه , بعيد الفهم جدا , و لم يكن في جماعة العضد أبلد منه) هذه بشرى لكل من يجد صعوبة في تعلم العلوم و التفقه في الفنون , و خصوصا علم الكلام . فإن كان مثل سعد الدين يستطيع أن يتحوّل إلى عالم جليل , فإن شاء الله الإمكان الفعلي متحقق لمثل هذا التحول , و ليس كل إمكان عقلي إمكان فعلي إذ لهذا العالم قيود معينة حسب مشيئة الله تعالى , و لكن قد يتحول الإمكان العقلي إلى فعلي – أي فعلا حدث بعينه أو يحدث مثله أو ما هو أكبر منه أو هو يقبل الحدوث .
إلا أن بعد الفهم و البلادة قد يؤديا بالشخص – و هو حال العوام – إلى الكسل و الرفض و الملل من العلم , و قد يكون الشخص مثل سعد الدين الذي (مع ذلك فكان كثير الاجتهاد , و لم يؤيسه جمود فهمه من الطلب , و كان العضد يضرب به المثل بين جماعته في البلادة) لماذا لم يذكر ابن العماد أن العضد كان يضرب به المثل في البلادة قبل فقرة "مع ذلك فكان كثير الاجتهاد" أي لماذا لم يُلحقها بقوله " و لم يكن في جماعة العضد أبلد منه " أليس هذا هو موضعها المناسب ؟ الجواب : إنه أراد بهذا معنى إضافي و هو أن السعد كان بالرغم من ضرب العضد المثل به في البلادة , كان مع ذلك يجتهد و لا يقبل قول العضد فيه كقول نهائي لا يتغيّر , أي كان كثير الاجتهاد بلا يأس من الوصول بالرغم من قول شيخ الحلقة و زملائه في الدراسة و حالته الذهنية. و لا يوجد معنى للإصرار و الجهاد الأكبر فوق هذا . لا يصل إلا من يريد الوصول بلا التفات إلى كل ما يعيق أو يحول .
و الوصول قد يكون كسبيا أو وهبيا . الكسب هو الاجتهاد من تحت , و الوهب هو الفتح من فوق . و الاجتهاد – بالنسبة للعلوم الحقيقية و الأنوار العقلية – لا يمكن أن يكون إلا وسيلة لصقل مرآة القلب و تفريغ النفس و الاستعداد لحصول الإمداد , الأنثى مهما اجتهدت فلا يمكن أن تحمل طبيعيا إلا بواسطة الذكر , و كل ما تستطيع أن تقوم به هو الاستعداد لحصول هذا الحمل و فتح قنوات حصوله , و أما ذات الحصول فهو ليس منها و لا باجتهادها , كذلك حال العقل مع النور الإلهي . و سعد الدين رحمه الله قام – كما رأينا – بكل ما يستطيع أن يقوم به في ظرفه حسب طريق الكسب , و لكن نحن أمّة أنعم الله علينا بالقرءان و النبي صلى الله عليه و سلم , و فتح لنا أبواب الفتوحات و أتم علينا نعمته و أسبغها ظاهرة و باطنة , و لذلك لا يحجب عنا نوره إن شاء الله ما أخلصنا في الطلب و صدقنا في النية . و من هذه النقطة , تبدأ الفتوحات و الوهب في حياة سعد الدين .
(فاتفق) أي على غير ميعاد و تدبير من سعد الدين , و هنا عنصر الانفعال المحض فاحفظه لأننا سنذكره بعض قليل إن شاء الله حين نتكلم على المسألة الجوهرية و هي الفرق بين الكشف الحق و بين الأوهام الباطلة (أن أتاه إلى خلوته) و هذا دليل على أنه كان يقظة , و لو كان مناما لقال : أن أتاه في منامه . و سنتكلم إن شاء الله عن مراتب الرؤية فارتقب (فاتفق أن أتاه إلى خلوته) و الخلوة شرط لحسن الدراسة و تنمية الفردية النورانية (رجل لا يعرفه , فقال له : قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير. فقال : ما للسير خلقت , أنا لا أفهم شيئًا مع المطالعة , فكيف إذا ذهبت إلى السير و لم أطالع) لاحظ قوله (ما للسير خلقت) مما يعني أن سعد الدين في هذه الفترة كان عارفا بحقيقة

الآدمية , أي أن الإنسان مخلوق للعلم و المعرفة , و أن الاشتغال بالعلم هو مركز الوجود الإنساني , و ما سوى ذلك فنقاط على المحيط لا تبقى إلا إن كانت موصولة بالمركز و خادمة له , و إلا فما تعارض مع هذا المركز لا محل له أصلا في دائرة وجود الإنسان الآدمي العاقل . حين يكون مركزك هو الاشتغال بالعلم , سترى فتوحات الله لك و تعليمه إياك بطرق و مخارج لا تعرفها " و يرزقه من حيث لا يحتسب " كما جعل الله لسعد الدين مخرجا من عدم الفهم مع كل ما يقوم به من تقوى قلبية و اجتهاد كثير . هذا عنصر مهم في نفسية سعد الدين . و العنصر الآخر المهم تجده من قوله (أنا لا أفهم شيئا مع المطالعة , فكيف إذا ذهبت إلى السير و لم أطالع) و إن كان لنا أن نتكهن , لقلنا أن قوله هذا – أي المعنى الذي وقر في نفسه من قبل أن يقوله بطبيعة الحال إذ اللسان في حال الصدق دليل على القلب – هو السبب في فتح الله له بهذا الفتح المبين و الكرامة العظيمة . أي إقراره بعدم الفهم و العجز , أي موضوعيته تجاه نفسه , و من كان بمثل هذه الشفافية و الصراحة مع نفسه , كيف لا يمكن أن يثقب حقائق الوجود كله و يجد في طلبها بصدق و إخلاص و لا يراعي فيها إلا ما يظهر له أنه الحق . أضف هذا إلى كونه مجتهدا بالرغم من كل العقبات لتفهم شيئا من المعاني التي أراد الكاتب رحمه الله توصيلها بهذه القصة . و أما اعتماد السعد على (المطالعة) لتحصيل الفهم , فهذا من باب الأخذ بالسبب الموجود , فإن احترام السببية من تعظيم الربوبية . فطريق المطالعة للمبدئ غير طريق المكاشفة , و لكن بعد المكاشفة تصبح المطالعة أيضا نوع من المكاشفة . و التفتازاني كان لا يزال في أول الطلب . (فذهب و عاد و قال له : قم بنا إلى السير) مقصد الرجل هو تنبيه السعد إلى وجود طريق آخر لتحصيل العلم غير المطالعة التي لم يفلح فيها , و من لا يخرج عن العادة كيف تتضح له الجادة . (فأجابه بالجواب الأول , و لم يذهب معه) و للعادة سلطان . (فذهب الرجل و عاد و قال له مثل ما قال أولا , فقال: ما رأيت أبلد منك , ألم أقل لك " ما للسير خلقت ") و هنا تنبيه بلسان الحال من الرجل للسعد بعين هذا الذي قاله السعد . كأنه يقول له : إن كان من البلادة طلب نفس الشيء بنفس الطريقة من غير نتيجة , أفلا يكون من بلادتك أن لا تخرج للسير معي و تحاول استكشاف طريقة مغايرة لما أنت عليه لتحصل على المعرفة . (فقال له : رسول الله صلى الله عليه و سلم يدعوك , فقام منزعجا و لم ينتعل , بل خرج حافيا) . " استجيبوا لله و الرسول إذا دعاكم لما يحييكم " . لماذا لم يقل الرجل ذلك من أول مرة ؟ لأنه أراد أن يُعلّم السعد بأن الحقيقة وراء المظاهر , كما علّم سليمان ملكة سبأ . فالرجل كان رسول رسول الله صلى الله عليه و سلم , و لكن حسب الصورة كان مجرد (رجل لا يعرفه) . ثم لاحظ أن السعد لم يشكك في قول الرجل له (رسول الله صلى الله عليه و سلم يدعوك) . حين يأتي أمر الله القاطع , لا يبقى في القلب مُمانع , و يتوفر في النفس كل ما يكفيها من الدوافع . (و لم ينتعل, بل خرج حافيا) في تلك اللحظة خلع نعلي خياله و حسه , و ذهب إلى الحضرة النبوية . (حتى وصل إلى مكان خارج البلد) خارج قيود الزمان و المكان و العادات (به شجيرات) زيتون لا شرقية و لا غربية (فرأى النبي صلى الله عليه و سلم في نفر من أصحابه تحت تلك الشجيرات) إذ كل كثرة تحت الوحدة (فتبسم له) لأنه رآه

خاليا محبا راغبا قابلا (و قال : نرسل إليك المرة بعد المرة و لم تأت . فقال : يا رسول الله ما علمت أنك المرسل , و أنت أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمي , و قلة حفظي, و أشكو إليك ذلك) " و لا التمست غنى الدارين من يده إلا وجدت الندى من خير مستلم " . معرفة النبي صلى الله عليه و سلم و حبه و الإيمان بكونه وسيلة فيض النور من لدن الله تعالى , هي العروة الوثقى لمن طلب الحقائق القصوى . و الشؤم كل الشؤم عند من يزعم ما سوى ذلك – و المقصود معلوم . (فقال له رسول الله صلى الله عليه و سلم : افتح فمك) أي افتح قلبك (و تفل له فيه) أعطاه بذرة العقل الأعلى (و دعا له) وصله بالحق تعالى (ثم أمره بالعودة إلى منزله و بشره بالفتح) "منزله" لأنه كان فوق مع النبي صلى الله عليه وسلم , و الآن سينزل إلى البلد و الناس مرة أخرى , " و بشره بالفتح" الذي سيبدأ بالكلام , محل التفل أي الفم و اللسان , و لذلك كان أول ما فتح عليه هو كتاب في النحو العربي , و من شرف هذا الكتاب أن جلال الدين السيوطي و هو من هو في الجلالة خصوصا في علوم العربية , كتب عليه حاشية , تأمل هذا , كتب حاشية على كتاب في النحو ل "شاب" عمره ستة عشر عاما حين كتبه , حتى تدرك أن العلماء المسلمين لا ينظرون إلى أعمار الأبدان و لكن إلى مستويات العقول والأذهان . ثم بعد ذلك سيكون الفتح في "علم الكلام" أيضا , و هما أهم ما تميّز بهما التفتازاني , أي علم النحو و علم الكلام , كلاهما محله الفم , محل وقوع البركة المحمدية له . (فعاد و قد تضلع علما و نورا) و هذا هو المعيار الأكبر للتفرقة بين الرؤية الحق , و بين الوهم و التخييل الباطل – و من الوهم و الخيال ما هو حق بالمناسبة . المعيار في حصول حق و بين وهم باطل هو هذا : تغير الرائي إلى الأعظم و إنتاج الأفخم , أي حصول تغيير فعلي في نفسه و في أعماله , بشيء فوق العادة الشائعة , و بنحو لا تفسير عادي له و فجأة و بغتة . و خير الأمثلة على ذلك هذه القصة التي بين أيدينا . ففي ظرف يوم واحد , ليلة واحدة , لحظة واحدة , تحوّل البليد السقيم الفهم الكليل الذهن إلى شخص (تضلع علما و نورا) و هذا تغيير نفسي , ثم (ألّف أول كتاب له , و وافقه عليه العلماء و استقبلوه بالإحسان و هو في سن السادسة عشر) و هذا تغيير عملي . ثم استمر الأمر إلى آخر حياته و كان ما كان منه رضوان الله عليه و نفعنا الله به . عندما تصنع مخيلتك أنت الشيء , لا يمكن لهذا الشيء أن يضيف وجودا و نورا إلى وجودك من قبل ذلك , أنت خلقته فقوته و حقيقته لا يمكن أن تزيد على حقيقتك و قوتك . الفرع لا يكون أقوى أو أوسع وجودا من الأصل . " و ما أنتم بمعجزين " لأنكم مخلوقين له . شاب يُضرب به المثل في سوء الفهم و البلادة , يتحوّل في ليلة واحدة إلى إنسان (تضلع علما و نورا) و يؤلف كتابا بل كتب تبقى لقرون كأصول للعلوم الإلهية و العالية التي هي أعلى مطالب الإنسان الكامل بل كعبة كل مطالبه , هذا ليس تخييلا , فأنا الآن أستطيع أن أتخيّل أن تسعة عشر ألف ملاكا من ملائكة العرش نزلوا و أعطوني ملك الدنيا و علوم العليا , فإذا فتحت عيني , هل سأجد في يدي أي شيء من ذلك , أم سيكون " كسراب بقيعة " . الجواب واضح . هذا الهذر الذي يكثر منه الحداثيون تحديدا من نسبة كل ما لا تسعه أذهانهم التي بقدر الزبيبة بأنه " خيال " و " وهم " , و يظنون أنهم بذلك يُفسّرون الأمور , و

أي أمور , أمور فعلت فعلا و لها قوة تجاوزت ذات صاحبها " المتخيل " و عمرت المشرق و المغرب و القديم و الحديث و الخاص و العام و المستيقظ و النائم و العاقل و الجاهل و الرجال و النساء و الأطفال و العجائز . إن كنتم صادقين , فهيا تخيلوا أنتم أيضا مثل هذا الخيال , و تخيلوا حتى تشبعوا , و تعالوا و افعلوا ما فعله هؤلاء , و قوموا بما قاموا به . لنأتي بأي تافه من هؤلاء , أفضهم و أعقلهم عندهم , و نضعه وسط صحراء العرب مثلا , و نجعله يتخيل ما يشاء من وحي و ملائكة و لقيا الأنبياء و كل ما يشتهيه , ثم لنرى إن كان يستطيع أن يُغيّر قرية على أطراف الجزيرة , و لنأتي بآخر من أبلد و أغبى الناس و نجعله يتخيل أن سبعمائة نبي و ولي تفلوا في فمه , ثم لنرى إن كان يخرج منه كتاب كالمقاصد مثلا . " خيال , وهم " ليس تفسيرا لمثل هذه العظائم , خصوصا عند من يرك قيمة الأشياء و يشم الأنفاس التي بعثت فيها الحياة و أبقتها . (تضلع علما و نورا) أثر لا يمكن أن يكون بلا سبب , و السبب ليس المطالعة التي قبل يوم واحد فقط كانت و بإقرار صاحبها نفسه (أنا لا أفهم شيئا مع المطالعة) و بشاهدة أستاذه الذي كان (يضرب به المثل بين جماعته في البلادة) و بشهادة زملائه الذين (كان يوصف بين زملائه ببلادة الذهن و بلاهة العقل و تحجر الفؤاد) و علاوة على كل ذلك كان عمره خمسة عشر سنة فقط . (تضلع علما و نورا) هي أثر ل (فقال له رسول الله صلى الله عليه و سلم : افتح فمك , و تفل له فيه , و دعا له , ثم أمره بالعودة إلى منزله و بشره بالفتح) . و النتيجة ؟ (فلما كان من الغد) فورا , بعد ليلة واحدة فقط من الحدث (فلما كان من الغد , أتى إلى مجلس العضد , و جلس مكانه , فأورد أثناء جلوسه أشياء ظن رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها , لما يعهدون منه , فلما سمعها العضد بكى , و قال " أمرك يا سعد الدين إليّ فإنك اليوم غيرك فيما مضى " . ثم قام من مجلسه و أجلسه فيه , و فخم أمره من يومئذ.). هذا ليس أستاذا في روضة أطفال – كما يسمونها – الذي لاحظ ما لاحظه من التفتازاني , و شعر ما شعر فاعتبر , ثم فعل ما فعل من مشهد عظيم حقا . هذا عضد الدين الإيجي (العالم الجليل) بكل ما للعبارة من معنى . " فإنك اليوم غيرك فيما مضى " هنا معيار التفرقة بين الكشف و المخرقة . (ثم قام من مجلسه و أجلسه فيه) بعد أن كان – قبل يوم واحد – يضرب به المثل في البلادة . (و فخم أمره من يومئذ) إلى يومنا و إلى قيام الساعة إن شاء الله و إلى أبد الدهر . هذا حال عالم الكلام , علم مؤيد من قبل الله تعالى و رسول الله صلى الله عليه و سلم , بكل مستويات و مظاهر التأييد . و الحمد لله .

هذه الفقرة متعلقة بالشيخ عضد الدين الإيجي رضي الله عنه . ذكرها المؤلف حين تكلم على شيوخ التفتازاني رحمه الله فبدأ بالعضد .
(فقيه شافعي , و متكلم أشعري) (بدأ تعليمه الديني بين تلاميذ البيضاوي خاصة . و أخذ عن مشايخ عصره) (و كان إماما في المعقول قائما بالأصول و المعاني و العربية مشاركا في الفنون .. قاضيا لشيراز في بلاط أبي اسحاق اينجو.) (صاحب مدرسة أنجب فيها تلامذة عظاما اشتهروا في الآفاق مثل شمس الدين الكرماني . و ضياء الدين العفيفي . و سعد الدين التفتازاني . و غيرهم

كثير) (و قد قامت شهرة الإيجي حتى في حياته على كتاب (المواقف) في علم الكلام و هو لا يزال يستعمل إلى اليوم اساس لتدريس الكلام في الأزهر الشريف .. و يبسط كتاب المواقف بالأسلوب الكلامي الجامع في لغة محكمة الآراء السلفية للقرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي في علم الكلام. و هو يعتمد في جوهره على كتاب (المحصل) لفخر الدين الرازي.. و على كتاب آخر يسمى (أبكار الأفكار) لسيد الدين الآمدي..كما يعتمج في مواضع من كتابه أيضا على كتاب الرازي (نهاية العقول في دراية الأصول) (مؤلفاته : .. 4- جواهر الكلام : و هو متن كالمواقف لكنه أقل حجما منه .. 9-المواقف: و هو كتاب جليل القدر رفيع الشأن ألفه لغياث الدين خدا بنده. و اعتنى به الفضلاء فشرحه الشريف الجرجاني ..و شرحه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني.. 10- جواهر الكلام : مختصر كالمواقف , شرحه شمس الدين محمد الفناري شرحا مفيدا) .

أقول : لاحظ وصف المؤلف لعظمة الإيجي المتكلم من جهة , و لاحظ وصفه لطلاب الإيجي و كل الذين ذكرهم من المتكلمين أيضا لأنهم (عظاما) , و لاحظ وصفه لكتاب المواقف في علم الكلام بأنه (جليل القدر رفيع الشأن) ثم كيفية اعتماده – حسب المذكور – على كتب كلامية للرازي و الآمدي و كيف أن الذي اعتنوا بشرح كتاب المواقف هم من (الفضلاء) , و كذلك لاحظ أن شيخ الإسلام الأول في الدولة العثمانية المولى شمس الدين الفناري و هو من هو في العرفان و الفقه بأنه شارح لكتاب جواهر الكلام و تعليق المؤلف بأن شرح الفناري هذا (شرحا مفيدا) . بعد كل هذا تأمل في منزلة علم الكلام و المتكلمين – أو المنزلة المفترضة حسب هذه الملاحظات – عند المؤلف لو كان عنده شيء من الشعور بالتناغم و الاتساق في الفكر و الوصف.

في باب عقده المؤلف للكلام عن آثار التفتازاني , يقول (تكلمنا في المبحث السابق عن المدرسة التي تلقى فيها سعد الدين التفتازاني معارفه الأولية , حتى صلب عوده , و استقام فكره , و أصبح في عداد المفكرين الذين تفخر بهم المكتبة العربية و الإسلامية) .

أقول : (استقام فكره) و (في عداد المفكرين الذين تفخر بهم المكتبة العربية و الإسلامية) . لا تعليق .

في نفس الباب السابق , يصف المؤلف وسائل المعرفة و المراحل المتعددة التي مر بها التفتازاني حتى وصل إلى هذه (النتيجة الباهرة) فقال عن الوسائل بأنها تنقسم إلى قسمين , الأول (المكتبة العربية بكل معارفها من تفسير و حديث و بلاغة و تاريخ و فلك و طب و فلسفة و بقية العلوم الإنسانية) الثاني (مجموعة من الأستاذة قلما يجود بهم الزمان) .

أقول : إذن نتيجة هذا المتكلم هي (النتيجة الباهرة) . و (فلسفة) داخلة في صلب المكتبة العربية و هي من العلوم الإنسانية . و أخيرا أستاذة التفتازاني , و على رأسهم العضد الإيجي المتكلم , هم من الأستاذة الذين (قلما يجود بهم الزمان) .

بعد أن يذكر المؤلف 19 من أشهر تلامذة الشيخ التفتازاني رضي الله عنه , و كيف أنهم كبار و أجلاء بشتى المعايير , و لا تكاد تجد فيهم إلا متكلما أو معتنيا بالمعقولات , يختم المؤلف فيقول (فهذه مجموعة من العمالقة ممن تتلمذوا على سعد الدين التفتازاني و جلسوا بين يديه, و تلقوا منه العلم مشافهة , و استمعوا إلى حديثه , و تداولوا أطراف العلم, و ألوان المعرفة .
لكن هناك مجموعات ضخمة تتلمذوا على كتبه , و نهلوا من ينابيعه , و كانت لهم زادا في إعدادهم ..., و تكوينهم الفكري.
.. مدرسة غنية بالمعرفة , ثرية العطاء , و ستستمر عبر التاريخ حتى يرث الله الأرض و من عليها) .

أقول : أولا وضعت (..) نقاط هكذا هنا لأن موضع الكلمة مقطوع عندي , حيث أني مزقت هذه المقدمة الخبيثة من الكتاب , فذهبت هذه المواضع مع هذا التمزيق .
ثانيا , وصفه الجميل لمدرسة التفتازاني و تلامذته هو كما تراه , و ليته فعلا اعتقد ذلك و أغنانا عن هذه المقدمة الخبيثة .
ثالثا, أما عن مدرسة التفتازاني و هي مدرسة علم كلام في لبها بأنها (ستستمر عبر التاريخ حتى يرث الله الأرض و من عليها) فنقول : على رغم أنفك و أنف كل من يعارض علم الكلام بهذه الأساليب الملتوية و المختزلة و السخيفة .

يورد المؤلف تحت باب مكانته العلمية و رأي العلماء فيه و فاته العبارات التالية :
يقول هو (عملاق من عمالقة الفكر , و رائد من رواد المعرفة , و شيخ أطبقت شهرته الآفاق , و تخطت السدود و الحدود) و (رحمه الله رحمة واسعة بمقدار ما قدم من خير للإسلام و المسلمين) و (رحمه الله جزاء ما قدم من خير لهذه الأمة في دينها و لغتها) .
أقول : هنا تصريح مباشر منه بالاعتراف بالفضل العظيم للتفتازاني في مجال الدين (في دينها) ثم (و لغتها) . حتى لا يبقى مجال من أنه يقصد كل هذه العظمة و المديح في باب اللغة فقط مثلا .
ثم إن أسلوب شكر التفتازاني عند هذا المؤلف هو أسلوب غريب فعلا , و سبحان الله كيف تُمسخ النفوس .

ينقل عن ابن تغرى بردى (كان فريد عصره , و وحيد دهره, و إنه برع في المعقول , و ساد على ..و شارك في المنقول, و في أنوا ع العلوم , و تصدى للإقراء و التدريس, ..التأليف و التصنيف, و انتفع بمؤلفاته الخاص و العام)

و ينقل عن ابن خلدون أنه يصفه بأنه (رجل من عظماء هراة) ثم يذكر ابن خلدون أنه اطلع على مؤلفاته (منها في علم الكلام و أصول الفقه) و أن هذه المؤلفات تشهد (بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. و في أثنائها ما يدل على أن .. على العلوم الحكمية و قدما عالية في سائر الفنون العقلية) .
و عن صاحب كتاب أعلاه الأخيار بأنه (موسوعة علمية و دائرة معارف..الإسلامية) .
و عن آخر بأنه كان (من محاسن الزمان, لم تر العيون مثله في الأعلام و الأعيان) و (الأستاذ على الإطلاق , و المشار إليه بلا شقاق) .
ثم يعلّق المؤلف فيقول (إذا كان هؤلاء الأعلام و هم من كبار المؤرخين يصفونه بهذه الصفة..و يمدحونه بكل صفة حميدة و رأي سديد) .
ثم ينقل عن المحدث ابن حجر العسقلاني ما فيه مدح عظيم أيضا . ثم ينقل عن الشوكاني . ثم ينقل عن طاش كبرى زاده و عدّه للتفتازاني في سلك (أساطين الحكمة) كابن سينا و الرازي و الطوسي و السهروردي و بأن التفتازاني تحديدا (إمام الدنيا الذي أشرقت الأرض بنور علومه و تصنيفاته و تأليفاته) .
و يصف المؤلف التفتازاني أخيرا بأنه (العلامة المحقق المدقق) .
أقول : بعد كل هذا يأتي من يزعم – و أولهم المؤلف – أن علم الكلام كان شيئا غريبا تماما عن المسلمين , أو أن منزلته متدنية , و كأن من يشتغل بصنعة متدنية يمكن أن ينال كل هذا التقريظ و التبجيل من شتى أصناف الأعلام و الأعيان و المدارس و التوجهات .

هذه مدائح المؤلف لكتاب المقاصد في علم الكلام نفسه .
(و في سمرقند ألف كتابه العظيم (المقاصد))
(كتاب المقاصد في علم التوحيد للعلامة المحقق المدقق مسعود بن عمر التفتازاني.
أحد كتب التراث الذي تفخر به المكتبة العربية و الإسلامية و كتبه صاحبه قبل وفاته بقليل.
و الكتاب يعتبر خلاصة وافية لكل ما كتب في هذا العلم , و لقد استفاد مؤلفه استفادة ملحوظة من كل من سبقه في هذا المضمار , و عاش ما يقرب من نصف قرن باحثا و قارئا..و مدققا و مؤلفا, ثم كان ثمرة هذا كله هذا الكتاب) .

أقول : أحسب أن القارئ قد أصابه الملل مثلي من هذا المؤلف الأعور . فلا نريد حتى أن نتأمل في عباراته في تعظيم كتاب المقاصد في علم الكلام كما نقلناها أعلاه . و نقارنها مع ذمه الشديد في المقدمة لهذا العلم من أساسه . فأظن أن القارئ قادر على ذلك إن شاء الله .

...

خاتمة : بعد هذه السياحة الطويلة في جحيم فكر هذا المؤلف , بماذا نخرج في حكمنا عليه منها ؟
الخلاصة أنه بدأ بذم علم الكلام و أهله , ثم انتهى إلى مدح كتب الكلام و علماء كلام , كيف الجمع بين هذين ؟
إما أن نقول أنه معتوه لا يدري بما يفوه , و هذا قريب . و لكنه بعيد من حيث أن مُحقق نص المقاصد لا يمكن أن يكون معتوها بالكلية حتى يبلغ إلى هذا الحد , أو هكذا نظن , و الجنون فنون .
و إما أن نقول بأنه قدّم بالذم لعلمه بأن الذم أرسخ في قلوب عموم الناس من المدح , فكأنه فكّر بأن بدايته بالذم كفيلة بمحق قيمة علم الكلام جوهريا , ثم أي مدح يأتي به بعد ذلك لن يكون له معنى بالنسبة لمن اعتقد بصحة الصوة التي رسمها المؤلف في البدء لعلم الكلام من حيث هو علم كلام و صلته بالإسلام . و هذا هو الأقرب . و هو ما نظنه في مثل هؤلاء السفلة المردة .
فأنت بالخيار بين أن ترى فيه المرض أو الغرض . و كلاهما أبغض إلى قلوب المسلمين من بعض . " و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون " .

" فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين " .
...

(مراتب التعليم)

بسم الله الرحمن الرحيم " فاعلم أنه لا إله إلا الله ، و استغفر " .

نحن كائنات قابله للتعليم ، للتعليم بشتى أنواعه و سلاسله و مستوياته . و لأننا لا نولد كالسلحفاه أو النحله أي فينا ما نحتاج أن نعرفه عموما لنحيا ، بل نولد أشبه ما نكون بشخص أصيب بفقدان الذاكره " الزهايمر" ثم أُلقي في عالم غريب ، ثم لأننا نعيش دائما وسط تنظيم ما يريد أن يوجّه حياتنا العقليه و توجهاتنا الذهنيه و النفسيه حسب الوجهه التي يرتضيها لنفسه و لاستمراره ، فإن البحث في مسأله " كيف نُعلّم الناس " و من قبل ذلك " كيف نتعلم نحن " هو من أهم ما شغل أهل النظر و التأمل منذ القديم . أي قضيه " منهج التعليم " . و في هذه المقاله نريد أن ننظر في جانب من جوانب هذه القضيه أي موضوع التعليم . فتعالوا ننظر .

مواضيع التعليم يمكن حصرها في هذه الأصول السبعه : الإلهي و التجريدي و الشرعي و الطبيعي و الرياضي و الأدبي و الحرفي .
أما الحرفيه فهي الحرف و المهن التي بها تُكتسب المعيشه البدنيه للناس في أشخاصهم و في جماعاتهم و دولهم . كالزراعه و الصناعه و ما شاكل من انتاج و خدمات تابعه لها .
أما الأدبيه فهي النثر و الشعر في كل لسان من الألسنه .
أما الرياضيه فهي ما تعلّق بعلم العدد و الرياضيات و الحساب البسيط و المعقد .
أما الطبيعيه فكل ما تعلّق بالعالم الطبيعي و المادي و الجسماني سواء نظرت إلى الطبيعه بالسعه التي كان و لا يزال يراها أصحاب العين التقليديه ، أو نظرت إلى الطبيعه بالعين الضيقه للحداثيين .
أما الشرعيه فهي كل الشرائع المنزله بالمعنى الواسع الذي يشمل - فيما يتعلق بالإسلام العام - الفقه الأصغر للحكم و الفقه الأوسط للآداب و الفقه الأكبر للعقائد العامه .
أما التجريديه فهي مباحث العوالم العلويه الحكميه و عالم العقول و النفوس حسب الحكمه الإشراقيه مثلا و عالم الملائكه و الغيبيات المجرده عن الماده .
أما الإلهيه فهي معرفه الحق تعالى من حيث ذاته و أسماءه و أفعاله أي العرفان .

ليس لنا كلام هنا مع من يُنكر أو يرفض بعض هذه الأصول السبعه ، و هم بين حداثي و سلفي غالبا إن لم يكن دائما ، و إنكار العلم جهل و هذا أقل ما يقال . كذلك ليس لنا كلام مع من يرى الاقتصار على بعضها فقط كالذي يقول بأن على العوام أن يشتغلوا حصرا بالموضوعات الحرفيه و شئ من الأدبيه و الشرعيه دون البقيه و ما شاكل ذلك ، إذ في الطريقه القرءآنيه الإنسان هو الإنسان الكامل ذو الفطره الإلهيه المخلوق في أحسن تقويم و لكل مرتبه حقّها و إن كانت قد " سالت أوديه بقدرها " فالحظ القليل من العلم خير من انعدام الحظ فيه كما قالوا في الصدقه أن قليلها خير من عدمها ،

بالإضافه لأن محور حياه المسلمين هو العلم و الكرامه كما قال عليه الصلاه و السلام " الناس اثنان : عالم و متعلم . و سائر الناس همج " إلى غير ذلك في شأن طلب المعرفه و الاستقلال بكسب المعيشه . فإذن كلامنا ينحصر مع من يرى وجوب و أهمّيه تعلّم الأصول السبعه كلها ، بدرجه أو بأخرى .

...

ثم يأتي السؤال المركزي لهذه المقاله و هو : ما هو الترتيب الذي يجب تعلم هذه العلوم به ؟ و الجواب يحتمل التالي : إما أنه يجب تعلمها كلها في آن واحد ، أي يشرع في تعلمها كلها في آن واحد بتدرّج . و إما أنه يجب أن يبدأ بالأقرب للحسيات ثم يتدرج صعودا إلى الإلهيات . و إما أنه يجب أن يبدأ بالإلهيات ثم يتدرج نزولا إلى الحسيات . و إما أن يأخذ الضروري من الحسيات و يتفرغ لما فوقها بعد ذلك . و إما أن يأخذ الضروري من غير الحسيات ثم يفرغ للحسيات . و ينبغي التأمل في كل احتمال منها . و لكن ما يهمنا هنا هو مسأله واحده فقط ، و هي : هل تعلّم الحسيات أولى أم تعلّم الإلهيات ؟ أي هل يتعلم من تحت إلى فوق أم من فوق إلى تحت ؟

لنوضح موقفنا من الآن . نرى أن التعليم يجب أن يكون من فوق إلى تحت . من الإلهيات إلى المحسوسات . مع استثناء الحرفه و الأدب و أسس الشرع من قبيل الصلاه و الضروريات القصوى له ، فإن الحرفه لكسب المعيشه و إنما التعلم بعد العيش ، و إن الأدب لفهم الخطاب و بفهم الخطاب يكون السماع و القراءه ، و الشرع - الأولي الضروري منه - يُثبّت الإنسان في مركز و يصله بالأعلى لنيل التوفيق و يضبط النظام العام ، فما وراء ذلك يجب أن يبدأ العلم بمعنى التعمق و التبحر و التحصيل و المجاهده من علم الإلهيات نزولا ، لا من الطبيعيات صعودا . أولا العرفان ثم يأتي ما سواه .

و أما الذي شاع بين الناس بسبب الفلسفه الأرسطيه غالبا هو تقديم الحسيات على الإلهيات . و من هنا سمّوا الإلهيات ب " علم ما بعد الطبيعه " و ذلك ليس فقط لأن كتاب الإلهيات كان بعد كتاب الطبيعه عند أرسطو ، بل لأن الفلسفه الأرسطيه كانت تُقدّم دراسه الطبيعه على الإلهيات ، أي أن الترتيب ليس اعتباطيا و شكليا ، بل كان وراؤه نظره معينه لأولويه التعليم . لنقرأ كيف شرح أبو البركات الغدادي - رحمه الله - في " الكتاب المعتبر في الحكمه الإلهيه " هذه القضيه و نُعلّق أثناء كلامه على ما يفيد إن شاء الله (كل ما بعد هذه الأقواس { } فهو من قولنا تعليقا و ما بينهما من قول البغدادي:

{ و قد يكون النظر في الموجود نظرا عاما ، و لا أعم من النظر فيه من حيث هو موجود ، فالنظر في الموجود من حيث هو موجود أفرده أرسطوطاليس علما } و هذا هو المقصود بعلم الإلهيات بأحد الاعتبارات الكبرى ، أي هو العلم بالموجود بما هو موجود ، أي النظر في محض الوجود المطلق .

{ و قد كان العلماء القدماء قسّموا العلوم الوجوديه قسمه وافقهم عليها } أي وافقهم أرسطو ، فإذن هذه القسمه ليست من ابتداعات أرسطو و إنما سبقته من حيث الصوره و موافقته عليها جعلها كأنها له إذ لا يوجد ملكيه فكريه للأفكار ، و هذه القسمه ثلاثيه و هي { إلى الطبيعيات و الرياضيات و الإلهيات } . لاحظ أن الحرفيات غير حاضره هنا لأن المقصود بالعلوم ما لا يزيد و ينقص بعد العلم به و أما الحرف كالطب مثلا فإنه - كما قال الرئيس ابن سينا " ليس من العلوم " لأنه يزيد و ينقص بالتجربه و الملاحظه ، هكذا كان و لا يزال نظر أصحاب العقول الأصيله و من الواضح أن هذا انتقض عند الحداثيين الغربيين . و كذلك لم يذكر الأدبيات لأن تعلّم اللغه هو أمر أولي ضروري لدراسه أي علم من حيث تدوينه و أخذه من الأساتذه إذ اللغه وسيله التخاطب عامه ، و إن كانت مشاهده نفس الحقائق مستقله عن اللغه ، إذ اللغه تُعبّر عن الوجود ، فالوجود سابق على اللغه و لو في المرتبه على أقل تقدير . و لم يذكر الشرعيات لأسباب متعدده لا أقل أنه ليس لهم شريعه بالمعنى الذي عندنا معشر المسلمين ، و ما يمكن أن يوازي الديانه في تلك الأمه هو الأورفيه و ما شاكلها مما طريق العلم به أخذه عن خواص أهله مشافهه و بشعائر مخصوصه و أسرار تُعطى بخصوصيه غير معلنه و مدونه في الكتب المنشوره فهي عندهم ليست موضوعا للدراسه من قبيل الطبيعيات مثلا . و لم يذكر التجريديات لأنها داخله عندهم في الإلهيات أو ما بعد الطبيعه إذ ما بعد الطبيعه يشمل التجريديات و الإلهيات باعتبار التنزيه . فلذلك جعلوا القسمه ثلاثيه ، و بدأوا من الأسفل فقالوا "الطبيعيات" لأنها الأقرب للحس البدني الشائع ، ثم " الرياضيات " من حيث قربها من الذهن من جهه و قربها من التجريد من جهه أخرى فكأن الرياضيات برزخ بين الحس و المجرد الماورائي ، و من هنا قال أفلاطون " من لم يقرأ الهندسه لا يدخل المدرسه " و ذلك لاعتبارات متعدده منها تدريب الذهن على الأبحاث التجريديه و النظام و اليقين . ثم أخيرا تاج العلوم " الإلهيات " و هي المقصد الأعلى للعلوم و الغايه القصوى للمتعلمين .

{ فقال } أي أرسطو { إن علم الإلهيات من علم الموجود بما هو موجود ، لأنه علم مبادئ الموجودات . فأفرد لذلك علما و قال فيه أنه علم ما بعد الطبيعه و أنه الفلسفه الأولى و إنه العلم الإلهي } أسماء متعدده لحقيقه واحده . ثم يشرع أبو البركات رحمه الله في شرح كل اسم منها :

{ فأما قوله "ما بعد الطبيعه" فأراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسه في معرفتنا ، و إن كان قبل في الوجود } أي و إن كان الإلهي قبل الطبيعي في الوجود الخارجي ، و لذلك قيّد أنه المحسوسه "في معرفتنا" أي حسب المعرفه الشائعه عندنا نحن التي تُلاحظ الطبيعيات قبل الإلهيات ، بالتالي تكون الإلهيات "بعد" الطبيعيات { فإن المتقدم عند الطبيعه في الوجود متأخر عندنا في المعرفه ، على ما قيل في فاتحه علم الطبيعيات . و قال قوم لأجل ذلك " علم ما قبل الطبيعه " ، و القبل و البعد في هذا لا اختلاف فيهما و إنما هما بالإضافه إلى اعتبارين مختلفين } . فإذن الإلهيات "قبل" الطبيعه حسب الحقيقه الوجوديه .

{ و أما قوله " الفلسفه الأولى" فأراد به أنه معرفه المبادئ الأوليه و الصفات العامه الكليه التي بمعرفتها تُعرف ما هي مبادئ له } تأمل في قوله " بمعرفتها تُعرف ما هي مبادئ له " فإذن بعدم معرفتها تسقط كل معرفه أخرى و تمتنع . { فالعلم بها هو العلم الأول الذي به يتم علم ما بعد الطبيعه} . و كذلك نقول نحن أن الإلهيات هي "العلم الأول" و يجب أن تكون العلم الأول حتى يعقل الإنسان بعد ذلك ما دونه و تحته و أصغر منه .
{ و أما قوله " إنه علم الإلهيات " فأراد به أن معرفه الإله تعالى و ملائكته هي ثمره هذا العلم و نتيجته } فجمع بين الإله و الملائكه ، و هو ما فرقنا نحن بينه فقلنا الإلهيات و التجريديات {فموضوع هذا العلم الذي يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود و لذلك عمّ نظره العلوم بأسرها ، و معرفه الله تعالى و ملائكته من نتائجه و مطلوباته و غاياته } . فتأمل في قوله " عمّ نظره العلوم بأسرها " . و لهذا حتى يكون للمشمول معنى ، يجب أن يرسخ معنى الشامل و المحيط أولا . فالعلم بالعام قبل العلم بالخاص . هكذا هو حسب الحقيقه ، و هكذا يجب أن يكون في تسلسل طلب المعرفه . على عكس الشائع الذي يحصر و يقيّد الذهن بالسفليات ، ثم يتعجب من عجز أكثر الناس عن التجريديات و الإلهيات .
{ و نظره } أي نظر العلم الإلهي { نظر عام كلي ، يتخصص في مطالبه حتى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئيه فيستوفي العلم بها ، فإن مبادئ العلوم الجزئيه هي أشياء من الموجودات ، و الموجود المطلق أعلم منها ، و العلم الجزئي الذي تحته تتسلم مباديه من هذا العلم تسلما غير مستوفي النظر لأن معرفه الأخص إنما تتم و تكمل بمعرفه ما هو أعلم منه - على ما قيل في علم البرهان : أن الجزئي يعرف بكلياته و العلوم يُعدّ بعضها الأذهان لبعض } فإذن حين يتم البدء الموجودات الخاصه و الجزئيه فإنه في الواقع لا يوجد أي علم حقيقي بها . لأن العلم الجزئي الذي تحت العلم الإلهي الكلي يتسلم مباديه من العلم الكلي " تسلما غير مستوفي النظر " . و لذلك يضطرب العقل الحي حين ينظر في العلوم الجزئيه و هو غافل عن الحقائق الكليه ، لأن أستاذه أراد أن يسير على سنّه الفلسفه الأرسطيه و من شايعته في تقديم العلم بالجزئي على العلم بالكلي ، أو لأي سبب آخر دفع الناس إلى تقديم الجزئيات على الكليات ، و الأدنى على الأعلى . فالأرسطيه عكست الموازين و جعلت عالي الأمور سافلها .
{ و تتعلم الأذهان علما بعلم و من علم على وجهين :
أحدهما على طريق التنبيه و الرياضه و التخريج ، و ذلك يكون من العلوم الجزديه للكليه ، و من المعلولات للعلل ، و من ذوات المبادئ للمبادئ ، و من المحسوسات للمعقولات } أي من الأدنى للأعلى . وهو الطريق الشائع للأرسطيه و من تابعها . الذي قدّم الطبيعه على الإلهيات .
{ و الآخر على طريق التعليم الحقيقي بالحد و البرهان ، و ذلك يكون من العلم الكلي للجزئي، و من العلم بالمبادئ لذوات المبادئ ، و من المعقولات للمحسوسات . فإن المحسوسات أشياء مركبه في

الوجود ، و مبادئ تركيبها من البسائط المعقوله التي لا يدركها الحس } أي من الأعلى للأدنى و هي الطريقه التي نسير عليها و ننصرها و نسعى في إحلالها محل الطريقه المنكوسه .

ثم يقول أبو البركات رحمه الله { فهذا العلم يتقدم العلوم بأسرها في مذهب التعليم البرهاني و العلم للمعلوم الحقيقي ، و تتقدمه العلوم بأسرها في إيناس الأذهان و تقويتها و إعدادها لإدراك مطالبه و علم براهينه و أدلته } .
هنا خلاصه محل الشاهد . فأبي البركات يرى أن العلم الإلهي هو (العلم } الذي { يتقدم العلوم بأسرها في مذهب التعليم البرهاني و العلم للمعلوم الحقيقي } .
فإن كان هذا شأن الإلهيات ، فلماذا يتم تقديم بقيه العلوم عليه ؟ هنا يجيب أبو البركات و هو لسان حال كل من يقف نفس الموقف الأرسطي فيقول { و تتقدمه العلوم بأسرها : في إيناس الأذهان و تقويتها و إعدادها لإدراك مطالبه و علم براهينه و أدلته } . و هذا ما نزعم بطلانه . و لننظر فيه فقره فقره . أي لننظر في قوله أن تقديم السفليات على العلويات فيه "إيناس الأذهان" و "تقويتها" و "إعدادها لإدراك مطالبه" و "علم براهينه و أدلته " . أربع فقرات .

" إيناس الأذهان " . الإيناس المقصود هو أن الأذهان تميل للمحسوسات بطبعها ، فما كان أقرب للحس كان آنس لها ، و ما كان أبعد عن الحس كان سببا لوحشتها و استيحاشها . و هنا أساس القضيه . فإن الذهن فعلا يميل إلى المحسوسات ، و لكن العقل يميل إلى العلويات . و كلما قوي الذهن - باستقلال عن العقل - كلما ضعف العقل . و الإيناس المذكور هو في الواقع إحكام الخناق على الذهن في نظره حتى يتقيّد بالسفليات . فالأدق هو أن نقول " حبس الأذهان " لا إيناسها . لأن الذهن ألصق بالبدن ، فإن انحصر فيه انحجب عن نور العقل ، و هذا قتل له في الواقع و حرمان له من تذوق العلويات و العروج إليها .

" و تقويتها " كيف و قوتها الفعليه إنما تأتي من العقل و الصله بالمبادئ الكليه و الحقائق العامه . ثم إن السعي في تقويه الذهن أمر ثانوي ، بل البعض - ككمل الأنبياء و الأولياء - قد لا يستعمل ذهنه إلا كما يأكل الخنزير ، للضروره فقط ، و ذلك لكمال عقولهم و إدراكهم لحقائق الأشياء ، بطريق مباشره اليقين و الكشف و الشهود ، و ليس بطريق الفكر الذهني الأقرب للحيوانات . و ما يسميه "تقويتها" هو بالضبط ما سيحول بين أكثر الناس و بين تعقّل المجردات و الإلهيات . فإن كانت الروح كطائر في قفص بعد الهبوط إلى هذا العالم ، فإن الذهن في أول الأمر يكون قفصا من حرير يمكن اختراقه بسهوله ، و لكن مع شدّه انهماكه و استغراقه في المحسوسات التي هي ميدان الذهن الأول يصبح قفصا من حديد و فولاذ . فتكون النتيجه " و لكن أكثركم للحق كارهون " و لا يكاد يعقل شيئاً من الوجود إلا قفصه الخاص به ، فتكون النتيجه " و إن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين " لاحظ "لهم" قبل "الحق" لأن ما ليس لهم و عندهم فهو ليس من الحق أصلا .

" و إعدادها لإدراك مطالبه " و أي حاجه للأعلى و الأظهر و الأنور في الأدنى و الأخفى و الأظلم . كيف تكون معاشره الظلمات إعدادا لشهود النورانيات .

" و علم براهينه و أدلته " إن الإلهيات لا تحتاج إلى أكثر من تنبيه و تذكير و شئ من النظر البديهي و الأولي للوعي بها . فإن الوجود المطلق هو أظهر الظاهرات ، و هو "الظاهر" سبحانه . و الإعداد و البرهنه و الأدله التي بها يتم نيل شئ من الطبيعيات و ما شاكلها مما هو دون الوجوديات المحضه لا صله له بحقيقه الوجوديات المحضه . إذ - كما سبق و قال المُصنّف نفسه - فإن العلم بالكلي و الوجود العام قبل كل شئ غيره من الجزئيات و المخصوصات المقيده . بالوجود تُعرف الأشياء الموجوده ، لا العكس . فإن كان من الممكن للذهن أن يدرك الموجود ، فمن باب أولى أن يستطيع الشعور بالوجود .

...

شاهد آخر على أولويه العرفان ، شرح الشهرزوري على كتاب حكمه الإشراق للسهروردي قدس الله أنفسهما .

أولا ، إن العرفان يُعطي الحياه كلها معنى ، و يجعل الإنسان يشعر بمعنى و سبب و باعث التعلم أصلا . يقول الشارح في مقدمته { فإن المقصود من هبوط النفس الناطقه من العالم العلوي العقلي إلى العالم السفلي الظلماني لكي تُستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيه } . فحين يُدرك الإنسان أن مركز وجوده ، و سبب سعادته ، و أقصا ما يمكن أن يناله في باب فرحته و ملذاته ، العاجله و الآجله، هو أولا وقبل كل شئ ، المعرفه الحقيقيه ، حينها ستُرسَم دائره نظام حياته كلها ، و سيكون سعيه للعلوم و المعارف " من المهد إلى اللحد " .

ثانيا، يأتي تقسيم العلوم إلى قسمين : حقيقيه و عرفيه اصطلاحيه ، { و أعني بالحقيقيه : ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم } و يضرب سبعه أمثله لذلك فيقول { و هذا كالباري تعالى ، و العقول و النفوس و الأفلاك و الكليات و العناصر و المركبات } . فيبدأ من الحق المطلق و نور الأنوار الباري تعالى . و الأنور أظهر ، و الأظهر أقرب لحصول المعرفه ممن دونه ، و يكون من دونه لا يظهر إلا بظهوره .

ثالثا، يأتي تقسيم طريق تحصيل العلوم الحقيقيه إلى قسمين : ذوقيه كشفيه و بحثيه نظريه . {فالقسم الأول يُعنى به معاينه المعاني و المجردات مكافحه .. بل بأنوار إشراقيه متتاليه متفاوته لسلب النفس عن البدن و تتبين معلقه تشاهد مجردها و يشاهد ما فوقها مع العنايه الإلهيه } و القسم الثاني هو الطريق القائم على { فكر و نظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي } . فإن قلنا عن الأول هو العقل ، فالثاني هو الذهن . و يكون العقل من حظ الأفراد الكمّل ، و الذهن للعامه .

رابعا ، و هو محل شاهد مهم ، يُفسّر الشارح رضي الله عنه سبب من أهم أسباب ضعف العقل بالمعنى السابق ، و حسب الشارح ضعف الحكمه الذوقيه ، فيقول عن فئه { لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقيه ضعيفه جدا ، لأن : أرسطو شغلهم بالبحث و الضبط و الرد و القبول و الأسئله و الأجوبه و غير ذلك من الأمور المانعه عن تحصيل الأمور الذوقيه ، و لا سيّما مع انضمام حب الرئاسه إلى ذلك . و لم يزل البحث بعد ذلك ينمو و يزيد ، و الذوق يضعف و يقلّ إلى قريب من زماننا هذا } .
أقول : لاحظ أنه جعل البحث الفكري و حب الرئاسه ، و الأول قبل الثاني ، سببا لضعف العقل . أي حين يستقل الأول أو يكون مسيطرا شاغلا بالكليه . و هو عين الواقع . فليس فقط تقديم الطبيعيات على الإلهيات يؤدي إلى ضعف الذوق و الحرمان من المعرفه الحقيقيه غالبا كما سبق أن ذكرنا ، بل حسب ما يذكره الشهرزوري فإن نفس طريقه البحث الفكري حين تتقدم و تسود تؤدي إلى إعاقه الكشف الذوقي و كأن العلاقه بينهما عكسيه كلما زاد أحدهما نقص الآخر ، إلا بالطبع إن كانت السياده للطريقه الإشراقيه فإن الطريقه الفكريه حينها تكون تحتها و مستنيره بنورها فتتم و تكمل و ترتفع كما هو حال من جمع بينهما أي جمع بين التأله و البحث كشيخ الإشراق نفسه قدس الله سره . و هذا يجيب أيضا على زعم أن الاشتغال الذهني بالسفليات يؤدي إلى تقويه الذهن لإدراك مطالب الإلهيات كما سبق من تلخيص أبي البركات لمقاله أرسطو ، و بلغ الأمر نهايته على يد الحداثيين الذين آل بهم الفكر إلى إنكار الإلهيات و المجردات رأسا ، كإخوانهم السلفيين الذين لا يعقلون شيئا يُذكر من ذلك أيضا لأسباب ظاهرها يختلف عن إخوانهم و غايتهم واحده .

خامسا ، إن العلم بالبسائط و الضروريات المحضه سابق على الكل ، فذكر الشارح رضي الله عنه في الضابط السادس من المقاله الأولى (في معارف الإنسان) التالي :
{ المجهولات التصوريه و التصديقيه إذا لم يكف في معرفتها التنبيه و الاخطار بالبال كما في الضروريات ، و لم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقيه و المجاهدات البدنيه و التجردات التي يتصل بها الحكماء و المجرّدون من الصوفيه إلى معرفه المجردات من النفوس و العقول و الواجب لذاته ، فإن لنا طريقا خاصا - غير الفكر - من الرياضات و المجاهدات تؤدي إلى مشاهده هذه الجواهر النوريه ..فحينئذ لابد من اقتناصه بالفكر و هو ترتيب أمور معلومه ترتبا خاصا يتأدى منها إلى معرفه المجهولات التصوريه و التصديقيه منتهيه في آخر الأمر إلى الفطريات } .
أقول : فإذن المجهول يُعرف في المحصله بأحد طرق ثلاث : التنبيه ، و المُجاهده ، و الفطريات . فحتى الفكر يؤول إلى الفطريات . فإذن البدايه هي بالضروريات ، و النهايه هي الفطريات . و لا يوجد أقرب إلى الضروريات و الفطريات من حقائق الإلهيات ، و لذلك كان علم الإلهيات هو أحق العلوم بسلوك سبيل المجاهدات في سبيله ، فكل الجهد يجب أن ينصب أولا و مع و بعد كل شئ على الإلهيات . و يستحيل أن يوجد أنور من الوجود ، فبسيط الحقيقه يكفي في معرفته {التنبيه و الإخطار بالبال } لأنه رأس رؤوس { الضروريات } . و أما بقيه الأبحاث التفصيليه و التدقيقيه و خصوصا ما تعلّق بالمجردات و المخلوقات العلويه فإن سلوك سبيل تذوقها و شهودها هو بالتوفيق الإلهي و

بالمجاهدات . و أهم عوائق هذه المجاهدات الذهنيات و البحثيات . و لكن بعد تحصيل شئ من الحقائق النوريه العلويه و المقدسه فإن إعمال الذهن يصبح في حد ذاته عقلا نوريا و لا يكون عائقا بل يكون وسيله جيده للتعبير عن تلك الحقائق . و هذا ما سلكه شيخ الإشراق نفسه إذ قال في مقدمته أن ما بسطه في حكمه الإشراق نتيجه المكاشفه ثم طلب عليه الحجه الفكريه البحثيه . فبدأ من فوق ثم نزل إلى تحت . كما هي الحقيقه ذاتها . " يتنزل الأمر بينهن " . و لا يمكن أن يعرج إلى فوق من لم يركب براق ما نزل من فوق . فالأعلى هو المبدأ و المنتهى . " و إليه يرجع الأمر كله " كما بدأ منه .

...

في كتاب " تقسيم الخواطر " للشيخ روزبهان رضي الله عنه ، يقول شارحا لحقيقه العقل و الذي يجب أن يتم التركيز عليه من قبل كل إنسان يطلب الكمال ، و بالأخص في هذا الزمان الذي تسعى الحداثه لمحق عقول الناس و تسفيلهم بالكليه :
{ و جعل } أي الحق تعالى { العقل بذاته جوهرا لطيفا مدركا لحقائق الأمور ، و هو مُعين الروح و وزيره ، و هو كصفته يرى الروح بنوره مغيبات الغيب ، و يحكم به أمور العبوديه . خرج من معدن القدس إلى القلب الروحاني ، و هما محلّان لخطاب الله تعالى ، و هما مُخاطبان ، و هما مُحدّثان، أسكنهما الله في دار القلب على سرير الملك بين أطباق الأنوار ، و الملائكه يدخلون عليهما من كل باب، و هم يلهمونهما ، و يوحونهما من الله ، و هم واسطه بينهما و بين الله } .

أقول : هذا هو الروح و العقل الذي يعمل بهما و يؤمن بهما و يسعى إلى قوّتهما أهل الحقائق و الرؤيه الوجوديه العاليه الأصوليه التقليديه السنيه . أين سجن الذهن بالسفليات من هذا كله . فتأمل.

و لذلك حين نقرأ مثلا في كتاب " الخصائص الكبرى " لجلال الدين السيوطي رضي الله عنه ، في باب (الآيه في عقله صلى الله عليه و سلم) عن وهب بن منبه { قال : قرأت إحدا و سبعين كتابا فوجدت في جميعها أن الله لم يعط جميع الناس من بدء الدنيا إلى انقضائها من العقل في جنب عقل محمد صلى الله عليه و سلم إلا كحبّه رمل من بين جميع رمال الدنيا ، و أن محمد صلى الله عليه و سلم أرجح الناس عقلا و أرجحهم رأيا } ، فإننا ندرك معنى "العقل" عند القوم ، إذ لا أظن أن أحدا من المسلمين يُشكك في كون رسول الله صلى الله عليه و سلم هو أكمل الناس عقلا بالرغم من أن صوره الأبحاث الذهنيه الفكريه على النهج الشائع غير متوفره عنده عليه السلام . العقل أكبر من الذهن بفكره ، هذه أكبريه شامله لإيجابيات الذهن بفكره الجزئي و ليست نافيه له بالكليه . فالعقل يشمل الذهن ، و لكن الذهن لا يشمل العقل . أفلاطون يشمل أرسطو ، و لكن أرسطو لا يشمل أفلاطون .

...

في كتاب " كوكب المباني و موكب المعاني ، شرح صلوات القطب الجيلاني " للشيخ عبد الغني النابلسي قدس الله نفسه ، يذكر معنى من أهم و أكبر المعاني القرءانيه على مستويات متعدده و خصوصا حين تتم مقارنه ذلك بما ورد في كتب دينيه لأهل الملل الأخرى كاليهوديه و اليسوعيه مثلا . فمن المعلوم أن فاتحه الشئ في تلك الكتب التقليديه الكبرى بل عند العلماء التقليديين عموما ، هو إشاره إلى مبدأ النظر و الحال ، و المبدأ هو المنتهى أيضا كالدائره . فلنذكر نص الشيخ أولا ثم نقارن إن شاء الله .

قال الشيخ في شرح البسمله التي افتتح بها الشيخ الجيلاني صلاته { قال الشيخ قدس الله سره مُتبرّكا بقوله تعالى الذي جعل إليه مرجعه و مستقره " بسم الله الرحمن الرحيم " اقتداءً بكتاب الله العظيم ، فإن الاسم هو الأصل الذي به ظهر الفعل الروحاني و الحرف الجسماني . ليس في الأكوان اسم حقيقه و إنما جميع الأسماء الكونيه مجازيه كلها ، و الأسماء الإلهيه كلها قديمات أزليه ، و جميع الأكوان أفعال و حروف و مظروفات و ظروف . و هذه ثلاثه أسماء "الله و الرحمن و الرحيم " ف "الله" غني عن العالمين بذاته و " الرحمن " استوى على العرش الذي هو أثر أسمائه و صفاته ، "و كان بالمؤمنين رحيما" و تخصيصا لهم برحمته التي جعل لهم و لغيرهم تعميما } .

أقول : تعليم المسلمين يجب أن يقتدي بتعليم الله لكتابه لرسوله صلى الله عليه و سلم . و أول ما افتتح به هو " بسم الله الرحمن الرحيم " . فبدأ من الإلهيات . { الاسم هو الأصل .. و الأسماء الإلهيه كلها قديمات أزليه } من هنا البدايه . من الأصل ، القديم ، الأزلي ، الحقيقي . لا يوجد تعليق وراء ذلك لمن عقل ما يقرأ . فالبدايه من المطلق ، ثم التنزل إلى المقيد التابع للمطلق في عين تقييده . المطلق من حيث الذات ، و المطلق من حيث العلو ، و المطلق من حيث الزمان و المكان .

الآن قارن هذا مثلا مع الذي وقع لليهود و اليسوعيين ، الذين من عندهم خرج الكفر الحداثي بكل أبعاده .

- كتب اليهود حسب الترجمه العربيه للرهبانيه اليسوعيه .

سفر التكوين { في البدء خلق الله السموات و الأرض . و كانت الأرض خاويه خاليه } . قيد في قيد . {في البدء} قيد زماني واضح ، و لكن بعد ذلك سعوا في جعل "في البدء" هذه إشاره رمزيه إلى أمر متعالي آخر ، و النص لا يساعدهم في شئ من ذلك . { في البدء } أي بدء تكوين هذا العالم . {خلق} فبدايتهم خلق ، فكانت نهايتهم حدود الخلق . ثم إذا عرفنا أن المقصود من { السموات و الأرض } هنا هو هذا العالم الجسماني ، تبيّن سبب انحصار القوم ليس فقط في الخلق من دون الحق ، بل في الخلق الجسماني من دون الخلق التجريدي و الروحاني و القدسي . فاتحه ظلام على

ظلام . و لذلك مثلا حين نقرأ في القرءآن عن الوصف الكامل للوجود فيقول متدرجا " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن " أولا ثم " و هو بكل شئ عليم " ثانيا ، و يفصل بينهما في آيه لأن هذا هو المستوى المتعالي المطلق ، أي الذات الأحديه و العلم بالأعيان الثابته الأزليه ، ثم يتنزل فيقول في آيه تاليه لها " هو الذي خلق السموات و الأرض " . على عكس البدايه في سفر التكوين اليهودي الذي يفتتح بالخلق عموما و الجسماني خصوصا و الزمان .

و هكذا إذا نظرت في بقيه الأسفار اليهوديه لا تجد فاتحه من المطلق أبدا . و أحد أهم هذه الأسفار من حيث اهتمام الروحانيين عندهم - الكابالبين - هو رؤيا حزقيال . فإذا قرأنا في فاتحه سفر حزقيال وجدنا الآتي :
{ في السنه الثلاثين ، في الشهر الرابع ، في الخامس من الشهر ، و أنا بين المجلوين على نهر كبار، انفتحت السموات ، فرأيت رؤى إلهيه . في الخامس من الشهر ، و هي السنه الخامسه من جلاء الملك يوياكين ، كانت كلمه الرب إلى حزقيال بن بوزي الكاهن ، في أرض الكلدانيين ، على نهر كبار، و كانت عليه هناك يد الرب . فنظرت فإذا بريح عاصف مقبله من الشمال ، و غمام عظيم و نار متواصله ، و للغمام ضياء من حوله و من وسطها ما يشبه اللمعان القرمزي من وسط النار } .

أقول : لا يكاد يوجد تقييد زماني ، و مكاني ، و شخصي و صوري و كوني فوق ذلك لو أردنا صناعته صناعه . فإن كان هذا حال أهم كتبهم على الإطلاق ، فتستطيع أن تدرك سبب هذا الضيق و الانحصار فيهم .

- كتب اليسوعيين حسب الترجمه العربيه من اللغه الأصليه لجمعيه الكتاب المقدس .
الإنجيل كما دوّنه متّى { كتاب ميلاد يسوع المسيح ابن داود ابن ابراهيم : ابراهيم ولد اسحاق، و اسحاق ولد يعقوب ، و يعقوب ولد يهوذا و إخوته ...الخ } ثم يستمر في ذلك سلسله النسب ليسوع. ثم الفقره التي بعدها { أما ولاده يسوع المسيح فكانت هكذا ، لما كانت مريم أمه مخطوبه ليوسف..الخ } .

أقول : القيود الشديده واضحه جدا .

الإنجيل كما دوّنه مرقس { بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الله ، كما هو مكتوب في الأنبياء "ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكي .." كان يوحنا يعمّد في البريه ... في تلك الأيام جاء يسوع من ناصره..الخ} .

أقول : أيضا "بدء" و شخص معين ، و التركيز في أحسن الأحوال على علاقه شخص أو شئ بالله تعالى ، فالتركيز و المحوريه ليست لذات الله تعالى ، دائما الكلام على شئ يُقال أن له صله كذا و كذا بالله تعالى ، و الكلام منصبّ على هذا الشئ أو الشخص أو الحدث الزماني و المكاني و الظروف و التواريخ و الحكايات الدنيويه أو الرمزيه و النتيجه من هذه الحيثيه محل البحث واحده .

الإنجيل كما دونه لوقا { إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصه في الأمور المتيقنه عندنا ، كما سلّمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين و خداما للكلمه ، رأيت أنا أيضا إذ قد تتبعت كل شئ من الأول بتدقيق أن أكتب على التوالي إليك أيها العزيز ثاوفيلس لتعرف صحه الكلام الذي عُلّمت به . كان في أيام هيرودس ملك اليهوديه كاهن اسمه .. الخ } .

أقول : هذه قيد زماني ، مكاني ، شخصي جدا ، رأي ، نقل ، حكايه ، مصلحه ، كثره . باختصار شئ كثيف جدا .

الآن يأتي الكتاب الذهبي في الروحانيه عند القوم ، و هو الذي يسميه المترجم بالإنجيل كما دونه يوحنا ، فهو الرابع في التسلسل و إن كان الأهم حسب عرفانهم . فتعالوا ننظر فيه لعلنا نجد مركزيه ذات الحق تعالى فيه بدلا من خلق من خلقه أو نسبه من النسب إليه لشئ دونه .
{ في البدء كان الكلمه ، و الكلمه كان عند الله ، و كان الكلمه الله . هذا كان في البدء عند الله ، كل شئ به كان ، و بغيره لم يكن شئ مما كان } .

أقول : أولا رجعنا إلى {في البدء} . ثانيا ، إن قلنا بأن البدء هنا فوق الزمان و المكان ، فإنه يجب أن نعلم أن هذا ليس قول ليسوعهم أصلا فمرجع القول ليس أعلى سلطه عندهم ولا هو منقول عنه و إنما هو قول تنازع أصحابه أنفسهم في مصدره ما هو و أصله كيف هو ، و لكن لنقبل به كما هو على صورته . ثالثا و هو محل الشاهد ، لاحظ أن التركيز مرّه أخرى على شئ ما سوى الله ، ما سوى الذات الأحديه ، ما سوى الذات الغنيه عن العالمين ، ما سوى المستوى الذي لا يعقل فيه الإنسان إلا عين ذات الله تعالى بدون أي كلام عن نسبه شئ له أو ما شاكل ذلك . { في البدء كان الكلمه } إذن المركزيه لهذه الكلمه ، بدون الخوض في بحوث و تأملات حول مدى دقه ذذلك و معناه . { و الكلمه كان عند الله ، و كان الكلمه الله } . هذا أقرب ما استطاع القوم أن يسطّروه في فاتحه كتبهم التي هي فاتحه عقولهم و أنظارهم . و على قربه إلا أنه بعيد ، و فيه كثره ظاهره .

فإذن ، خلاصه المقارنه هي أن القرءآن يُعلّم البدايه من المتعالي ، المطلق ، الأصل ، الأزلي ، القديم ، الواحد ، المبدأ و المعاد . أي البدايه من العرفان . و لكن مثل اليهود و اليسوعيين دائما الأوليه عندهم أو المركزيه لشئ دون الله تعالى ، لاعتبار فيه كثره ما غالبا ظاهره و كثيفه و شخصيه و غارقه في

الزمان ، و الاستثناء الوحيد الذي نعرفه هو كتاب يوحنا السابق الذكر و فيه ما فيه كما رأيت قبل قليل . و أما الباقي فيكاد قلب المسلم القرءاني يتفجّر من الضيق الذي يشعر به حين يستغرق في هذه الكتب إن نظر فيها بعين التوحيد و التفريد . و أما من حيثيات أخرى فإن في هذه الكتب خير كثير . ككل الكتب المؤسسه لأمم عظيمه و كبيره و عريقه ، مع فارق في الدرجات بينها طبعا و الأنفاس و الغايات . و لكن إذا نظرنا مثلا في الكتاب المؤسس للطاويه في الشرق ، الداو دي جينغ ، سنجد أنه أقرب للقرءآن في تجريده و علوه فيبدأ ب " الطاو الذي يمكن أن يُسمّى ليس هو الطاو " و حسب ما سمعته من سيد حسين نصر فإنه قال أن هذه العباره توازي " لا إله إلا الله " من حيث الحقيقه في الإسلام . واضح أن النص الطاوي لا يدّعي عدم تسميه الطاو مطلقا بالمعنى اللفظي ، إذ هو نفسه يسمّيه " الطاو " في نفس قوله " الطاو الذي يمكن أن يُسمّى ليس هو الطاو " ، و لكن المقصد بالتسميه هنا هو التحديد و التقييد لذات المسمى ، فيعتبر القائل لذلك أن الذات المطلقه لا يمكن أن تتقيد ، و لكن لا يخفى أن في هذا التعبير تجوز و ليس هو التوحيد المطلق الكامل ، إذ كما بيّنه الشيخ الأكبر فإن كون الحق فوق كل حد يعني بالضروره أنه محدود بكل حد ، و إلا لكان محدودا في عين تعاليه عن الحدود ، و لكان حدّه هو عين هذه الحدود ، و هذا خُلف و نقض للأصل المعلوم و المفترض القائل " الحق غير محدود " . و من هنا قال بعض العارفين : الحق تعالى منزه عن الأين و الجهه و الكيف و الماده و الصوره ، و مع ذلك لا يخلو منه أين و لا مكان و لا كم و لا كيف و لا جسم و لا جوهر و لا عرض ، لأنه للطفه سار في كل شئ ، و لنورانيته ظاهر في كل شئ ، و لإطلاقه و إحاطته متكيّف بكل كيف ، غير متقيّد بذلك ، و من لم ير هذا و لم يشهده فهو أعمى البصيره ، محروم من مشاهده الحق .

محل الشاهد من كل هذا البحث هو أن " بسم الله الرحمن الرحيم " توجب تعليم البسمله قبل تعليم أي شئ آخر . و هذا يعني تعلم العرفان قبل أي شئ آخر . و كل أمر لا يبدأ ببسم الله فهو أبتر ، فلا تعجبّن لتعليم الناس المبتور ، فإنه إندار نبوي قائم على حق وجودي . و سمعنا من أحد شيوخ الأزهر الشريف أنهم يقضون في تعلّم البسمله - حين يبدأ الطالب في التعلم - نحو سته أشهر أو أكثر . و هذا مبدأ عظيم . و مع ذلك فإن الأمر يحتاج - من حيث كيفيه تعليم العرفان - إلى مزيد من البحث و التأمل و التقعيد .

...

نختم بأهم الشواهد من العلماء ، و هو للشيخ عبد الوهاب الشعراني رضي الله عنه ، يقول { من أراد الترقي إلى دائره الولايه ، فليمح من قلبه كل علم كان طريقه العقل و النظر الفكري فإذا فعل ذلك فقد تعرض لدخول تلك الحضره و استنشاق هواها . و بعيد على من أمعن النظر و الفكر في علوم النقول حتى انتقشت تلك العلوم و انطبعت في مرآه قلبه ، أن يشم رائحه مِن فهم كلام أهل دائره الولايه ، لأن الموازين العقليه و ظواهر الموازين الاجتهاديه تردّ كثيرا من علوم أهل الله عز و جل ، إذ علوم الأولياء فوق طور العقول و ميزان العقول و الأفكار لا تعمل هناك } .

أقول : العقل هنا المقصود به المعنى الفكري الشائع أي ما سميناه الذهن تفريقا له عن تلك القوه الأخرى العلويه . ثم إنا لا نجد تعبيرا أدق من وصف الشيخ لعائق البدء بالفكريات من قوله هذا . فبدل من أن يبدأ الإنسان بنقش الفكريات في قلبه ثم يسعى ل { يمح من قلبه كل علم كان طريقه العقل و النظر الفكري } فإن العقل يقضي بأن الأسلم و الأقرب هو أن لا يبدأ بنقش القيود و الحدود الرسميه و الصوريه على قلبه أصلا . لماذا نضع الأغلال ثم نسعى في إزالتها ، و نشتكي من تحجّر الناس عن فهم علوم الأولياء و الحقائق الإلهيه و ميلهم للإلحاد و الكفر و الابتداع و معاداه أهل الأنوار المقدسه . أننصب الشيطان و الأصنام في قلوبهم ، ثم نستغرب من عدم دخول العرفان و الإيمان إليها . ساء ما يحكمون .

...

الخلاصه : لنبدأ بالعرفان في التعلم و التعليم . و ليكن هو دائما الأولويه المطلقه .

قال القرءان " بسم الله الرحمن الرحيم " و " فاعلم أنه لا إله إلا اله " و " إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء " .

قال النبي صلى الله عليه و سلم " قولوا لا إله إلا الله تفلحوا " .

قال حضره علي عليه السلام " أول الدين معرفته ، و كمال معرفته توحيده " .

و الحمد لله رب العالمين .

...

(أسئله ختم الأولياء و أجوبه الشيخ)

ذهبت إلى الشيخ في أحد الأيام و هو في خلوته ، في الصيف ، في النهار ، و معي الأسئله التي ذكرها الحكيم الترمذي - قدس الله سره - و قال بأنه لا يستطيع أن يجيب عنها كلها إلا من بلغ مقام ختم الولايه ، و هي الأسئله التي أجاب عنها صاحب الفتوحات المكيه - سلام الله عليه . و أردت أن أرى مقام الشيخ في الولايه بعرض هذه الأسئله عليه ، و قيّدت ما أجاب به و النتيجه هي هذه المقاله.

دخلت عليه و كان يصلّي ، فانتظرت حتى فرغ ، فانخرط في التسبيح و أشرق ، ثم تبسّم و قال لي : يا من لا تنتهي أسئلته ، هات ما عندك من الكؤوس لنملؤه .

فقلت : كم عدد منازل الأولياء ؟
فقال : منزل الولي فوق الكم . الكم خلق ، و الولي حق . فإن نظرت إلى منازله الخلقيه فإن الكم لا نهايه له فهو فوق الحصر العددي ، و إن نظرت إلى منزله الحق فإن الحق واحد لا يتعدد .

فقلت : أين منازل أهل القربه ؟
فقال : عند حدّ فيض الأسماء الحسنى .

فقلت : فإن قيل إن الذين حازوا العساكر بأي شئ حازوا ؟
فقال : بذكر الله .

فقلت : فإن قال إلى أين منتهاهم ؟
فقال : لا منتهى لهم كمولاهم .

فقلت : فإن قيل قد عرفنا أينيه منازل أهل القربه و أينيه منتهى العساكر و منتهى من حازها فأين مقام أهل المجالس الحديث ؟
فقال : لكل اسم من الأسماء الحسنى مجلسا خاصا يرعاه ، و لكل اسم مجالس متعدده المراتب بحسب قرب و بعد أهله من الوحده ، و أما أين مقامهم فحيث يأخذهم تجلي الاسم الذي هو ربهم ، و لا مقام ثابت في التجليات ، و كل حديث محدث ، و كل محدث غير قديم من حيث هو محدث ، و كل يد قديم فهو فاني ، و كل فان فلا مقام له .

فقلت : فإن قلت كم عددهم ؟
فقال : لا عدد .

فقلت : فإن قلت بأي شئ استوجبوا هذا على ربهم تبارك و تعالى ؟

فقال : سبقت لهم منه الحسنى . و أنّى للمحدث أن يكون موجبا لشئ على مُحدثه .

فقلت : فإن قلت عن أهل هذه المجالس ما حديثهم و نجواهم ؟
فقال : حديثهم أسرار القرءآن و أنوار السنه ، و نجواهم الأمر بالتصدق على فقراء الخلق و عمل المعروف لأهله و الإصلاح بين الناس بإرجاعهم كلمهم إلى الكلمه السواء التي تجمعهم و العقل الكلي الذي يؤلف بين قلوبهم . فحديثهم أبدا إما نظر إلى ما فوقهم من الحق ، أو نظر في ما تحتهم من الخلق .

فقلت : فإن قلت فبأي شئ يفتتحون المناجاه ؟
قال : بما افتتح به الوجود الكوني كله الذي هو مناج لله تعالى ، " بسم الله الرحمن الرحيم " .

فقلت : فإن قلت فبأي شئ يخفونها ؟
قال : بإظهارها للكل . فلا أخفى مما ظهر للكل .

فقلت : بماذا يُجابون ؟
قال : بمطلوبهم .

فقلت : كيف يكون صفه سيرهم يعني إلى هذه المجالس و الحديث ابتداء ؟
قال : على أجنحه الملائكه ، يسيرون بلا أقدام ، و عليهم سكينه الأزل و وقار الأبد .

فقلت : فإن قلت و من الذي يستحق خاتم الأولياء كما يستحق محمد صلى الله عليه و سلم خاتم النبوه ؟
فقال : من حقق معنى " هو الأول و الأخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شئ عليم " .

فقلت : بأي صفه يكون ذلك المستحق لذلك ؟
فقال : يكون جامعا لصفات الكمال عقلا ، و الجمال نفسا ، و الجلال جسما .

فقلت : فإن قلت ما سبب الخاتم و ما معناه ؟
فقال : سببه تنزّل الحق في الخلق ، و معناه رجوع الخلق للحق .

فقلت : كم مجالس ملك الملك ؟
فقال : مجلس في ليل الأزل ، و مجلس في نهار الأبد . " و لهم رزقهم فيها بكره و عشيا " .

فقلت : بأى شئ حظ كل رسول من ربه ؟
فقال : بقدر ربه فيه .

فقلت : أين مقام الرسل من مقام الأنبياء ؟
فقال : النبوه قبول من فوق ، الرساله إفاضه على التحت ، فالرسول من النبي كالعبد من الرب .

فقلت : أين مقام الأنبياء من الأولياء ؟
فقال : النبوه علم ، و الولايه حكم ، فالنبي من الولي كالشمس من القمر .

فقلت : و أي اسم منحه من أسمائه ؟
فقال : منح النبي العليم ، و منح الولي الحكيم .

فقلت : أي شئ حظوظ الأولياء من أسمائه ؟
فقال : تمثّلها فيهم .

فقلت : و أي شئ علم المبدأ ؟
فقال : أساس العلوم و أصل الفنون . المبدأ كالشمس ، و تشخصاته كالأشعه ، فمن علم الشمس في ذاتها فقد اشتمل بالجمع العقلي على إدراك جميع تشخصاتها في عين جمعيتها . فهو علم العلوم .

فقلت : ما معنى قوله عليه السلام " كان الله و لا شئ معه " ؟
فقال : " كان " المتعاليه عن الزمان . " الله " المبدأ المطلق . " و لا شئ معه " أي كانت عدميه الأشياء في عين وجودها المغاير للوجود في التخلق و التشخص ، معه ، أي هذا اللاشئ هو معه ، و هو قوله "و هو بكل شئ عليم " ، و لا شيئيته عباره عن عدم حدّ هذه اللاشيئيه لذاته ، إذ هي ليست غيره ، فلا شئ مع الله و لكن الله مع كل شئ . معيه وحده الذات ، و جمعيه أعيان الأسماء .

فقلت : ما بدء الأسماء ؟
فقال : الهويه الأحديه . " هو الله " .

فقلت : ما بدء الوحي ؟
فقال : الخلق . " اقرأ باسم ربك الذي خلق " .

فقلت : ما بدء الروح ؟
فقال : كن .

فقلت : ما بدء السكينه ؟
فقال : مركزيه ذكر الله في النفس .

فقلت : ما العدل ؟
فقال : تفريغ العلماء للعلم ، و إشغال السفهاء بالقهر .

فقلت : ما فضل النبيين بعضهم على بعض و كذلك الأولياء ؟
فقال : فضل النبيين بمدى قربهم من نبينا محمد عليه الصلاه و السلام ، و فضل الأولياء بمدى قربهم من حضره علي عليه السلام .

فقلت : خلق الله خلقه في ظلمه ؟
فقال : صدق رسول الله . الخلق عينه ظلمه ، و الحق هو النور " و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور " . فقوله " في ظلمه " ليس ظرفا مكانيا أو حاليا مفارقا للمظروف الذي هو الخلق ، بل عين الخلق عين الظلمه ، و هي ظلمه فقر الحادث للقديم . فحرف " في " إشاره إلى الذات في ذاتها .

فقلت : فما قصتهم هناك يعني قصه المخلوقين ؟
فقال : كقصه المرآه التي ينظر فيها يوسف إلى وجهه ، مدى صلاحها و مدى جلائها و ما أسباب كل ذلك و متى يؤول الأمر إلى الجلاء التام .

فقلت : و كيف صفه المقادير ؟
فقال : كصفه المُقدّر . " قل كل يعمل على شاكلته " .

فقلت : فما سبب علم القدر الذي طوى عن الرسل فمن دونهم ؟
فقال : كل ما سوى المطلق ، مقيّد ، و كل قيد قدر ، فبالضروره لابد أن يكون على المعلومات و المخلوقات قيد هو عين ذواتها . فالسبب ظهور الإطلاقيه و إظهار الربوبيه .

فقلت : لأي شئ طوى ؟
فقال : لأن إدراك معنى القصه قبل سماعها يفسدها . و علم القدر هو قصه أراد الله أن يقصها على خلقه .

فقلت : متى ينكشف لهم سر القدر ؟
فقال : عندما يكفوا عن طلبه و تتحقق غايته . " حتى إذا استيأس الرسل و ظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا " .

فقلت : أين ينكشف لهم ، و لمن ينكشف منهم ؟
فقال : أين ، عند الحساب الفردي . لمن ، لأهل " من " أي العقل . " سوف يعلمون " .

فقلت : ما الإذن في الطاعه و المعصيه من ربنا ؟
فقال : فتح باب التوفيق للطاعه ، و إغلاقه في المعصيه .

فقلت : و ما العقل الأكبر الذي قسمت العقول منه لجميع خلقه ؟
فقال : الحقيقه المحمديه .

فقلت : ما صفه آدم عليه السلام ؟
فقال : صفته قبل أن يُخلق معلوم ، و حين بدأ في خلقه مشهور ، و حين خلقه عالم بالأسماء ، و حين علّم الملائكه عبد ظهر بصفه الرب ، و حين عصى ذليل ، و حين تاب عزيز ، و حين مات مرحوم ، و في القرءان مثل للإنسان الكامل .

فقلت : ما توليته ؟
فقال : على تعليم الخلق .

فقلت : ما فطرته ؟
فقال : التوحيد .

فقلت : ما الفطره ؟
فقال : الظهور بالواحديه في الكثره .

فقلت : لم سماه بشرا ؟
فقال : باء العرش ، و شين السموات ، و راء الأرض . و هو الجامع للعقل و النفس و البدن .

فقلت : بأي شئ نال التقدمه على الملائكه ؟
فقال : أخذ عن ربه و لزم حدّه .

فقلت : كم عدد الأخلاق التي منحه عطاء ؟
فقال : بعدد الأسماء الحسنى .

فقلت : كم خزائن الأخلاق ؟

فقال : ككم الأخلاق الإلهيه .

فقلت : إن لله مائه و سبعه عشر خلقا ما تلك الخلائق ؟
فقال : إن لله سبعه عشر ألف خلقا ما تلك الخلائق !

فقلت : كم للرسل سوى محمد صلى الله عليه و سلم و كم لمحمد منها ؟
فقال : للرسل كل ما تعلق بالعباده و الرحمه و العلم مما يبلغ مجموعه ما عند محمد صلى الله عليه وسلم . و كيف يُحصر كم ما هو من شأن الكيف أو ما فوق الكم و الكيف .

فاكتفيت و شكرت الشيخ و حمدت الله في سرّي و خرجت .

....

(نصوص في أولويه العلم)

مما يثير الانتباه في كتابات علماء المسلمين على مختلف مشاربهم و طبقاتهم و أشجارهم ، هو مدى تعظيمهم للعلم و قيمه العلم من حيث هو أو قيمه العلم من كونه وسيله ضروريه لوجود القيمه فيما سواه كالعمل . و بعد أن تراكمت في ذهني هذه الحقيقه بالاطلاع على نصوص متعدده في هذا الأمر ، خطر لي أن أجمع بعضها في مقاله ، و نتركها بلا تعليق في هذه المقاله ، ثم يستطيع أهل التأمل و التحقيق أن يجدوا ما يجدونه فيها و يستخرجوا منها نظريه كامله بخصوص قيمه العلم عند علماء المسلمين . و نضع اسم الكتاب و المؤلف ثم النص إن شاء الله . و الله من وراء القصد .

..

١- مواقع النجوم ، ابن عربي .

- { أول مقامات التوفيق الاختصاصيه : اشتغالك بالعلم المشروع الذي ندبك الشارع إلى الاشتغال بتحصيله ، و آخرها حيث يوقف بك } .
- { لا حياه مع الجهل ، و لا مقام } .

٢- الفتوحات المكيه ، ابن عربي .

- { فالعلم أشرف شئ ناله بشر ، و صاحب العلم محفوظ } .
- - { العلم بالشئ كان ما كان أحسن من الجهل به عند كل عاقل ، فإن النفس تشرف بالعلم بالأشياء على غيرها من النفوس و لا سيما و هي تشاهد النفوس الجاهله بالعلوم الصناعيه و غير الصناعيه تفتقر إلى النفوس العالمه فيتبين لها مرتبه شرف العلم } .

٣- فصوص الحكم ، ابن عربي .

- { فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كل شئ و في كل مرتبه ، و إنما نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله ، هنالك مطلبهم . و أما حوادث الأكوان فلا تعلّق لخواطرهم بها } .

٤- شرح حكمه الإشراق ، الشهرزوري .

- { أما بعد ، فإن المقصود من هبوط النفس الناطقه من العالم العلوي العقلي إلى العالم السفلي الظلماني ، لكي تستكمل بالعلوم و المعارف الحقيقيه ، لخلولها في أول الأمر عن ذلك .

و لما لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكد و الاجتهاد في زمان طويل ، و ذلك لا يكون إلا بمعاونه البدن و قواه ، و البدن لا يقوم إلا بالأغذيه و الملابس و المساكن و ما يتبعها من الأمو اللذيذه ، فوجب أن يكون هذه الأشياء مقدّره محدده مضبوطه بالاعتدال لئلا تخرج عنه إلى أحد طرفي الإفراط و التفريط ، فتكون بالأول خارجه عن الحكمه التي لأجلها خُلقت اللذات البدنيه و بسبب ذلك تقوى علاقتها و يشتد كيلها إلى عالم الغربه فتخرج بذلك عن الحكمه ، و بالثاني يحصل إتلاف البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتصال .

فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق ضمنا و تبعا ، لأن الاشتغال بالحواس الظاهره و الباطنه و الشهوه و الغضب حجاب للنفس و منع لها في الحال عن تحصيل العلوم ، و على تقدير الحصول أيضا يتمكّن في جوهر النفس محبه هذا العالم الدني و يستحكم لها العلاقه ، و ذلك موجب للآلام زمانا و عدم خلوص اللذات العقليه .

فإذا فارقت النفس البدن منقوشه بحقايق الموجودات و مرتسمه بها منقطعه العلاقه عن العالم السفلي أو ضعيفه ، عرج بها إلى الملأ الأعلى و حصلت على الحظ الأوفى ملتذه بالجمال الأزلي و مسروره بالبهاء الأبدي ، لكونها حصلت المناسبه الموجبه للانضمام ، و قد قيل إن الجنسيه علّه الضم . و إن فارقت بالعكس ، فحالها يكون بالعكس .

و إذا علمت أن كمال الأنفس بالعلوم النظريه ، و أن العلم بالحكمه العمليه نظري أيضا ، و أن تهذيب الأخلاق إنما جُعل لتتفرغ النفس عن الشواغل و تصفو عن الموانع الضاده عن الاستكمال ، فالسعاده الإنسانيه منوطه بتحصيل العلوم .

و لما كانت العلوم تنقسم بالقسمه الأولى إلى قسمين : حقيقيه ، و عرفيه اصطلاحيه .

و أعني بالحقيقيه ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم ، لأن تغير العلم تابع لتغير المعلوم ، إذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك ، و هذا كالبارئ تعالى و العقول و النفوس و الأفلاك و الكليات من العناصر و المركبات .

و أما العلوم العرفيه الاصطلاحيه ، فما يقابل العلوم الحقيقيه ، أعني ما يتغير العلم به و يتبدل بتبدله و تغيره ، و هذا كالنحو و اللغه و الأشعار و الخطب و الرسايل و أمثالها من الآداب ، فإنها تتبدل و تتغير عند اندراس تلك الأمه و الشريعه المخصوصه بتلك العلوم بلسانها . و أعظم الأسباب في اندراسها، زوال الملك عن تلك الأمه و المله و استيلاء المخالفين لها عليها ، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان و لغتهم و أشعارهم و خطبهم و رسايلهم ، و كذلك العلوم المتعارفه التي كانت لفارس و القبط و بابل و غيرهم من الأمم السالفه . و أما علم الفقه فإنه علم سياسه المدن ، فلكلّيته لا يندرس، و إنما يندرس بعض الفروع و تتبدل الأحكام و تتغير و تنتقل من أمه إلى أمه ، و كذا حكم أصول الفقه و إن كان في هذا سر سنشير إليه في ما بعد ، إن شاء الله تعالى .

و إذا علمت هذا فاعلم أن الكمال الحقيقي إنما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقه . و أما ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقه ، فلا يحصل به كمال حقيقي ، و إن كان يجوز أن يحصل به كمال وهمي .

و إذا تلخّص لنا أن السعاده منوطه بالعلوم الحقيقيه دون غيرها ، فنقول إن العلوم الحقيقيه تنقسم إلى قسمين : ذوقيه كشفيه ، و بحثيه نظريه .

فالقسم الأول يُعنى به : معاينه المعاني و المجرّدات مكافحه ، لا بفكر و نظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي ، بل بأنوار إشراقيه متتاليه متفاوته بسلب النفس عن البدن ، و تتبيّن معلّقه تشاهد تجرّدها و تشاهد ما فوقها مع العنايه الإلهيه .

و هذه الحكمه الذوقيه قلّ من يصل إليها من الحكماء ، و لا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين . و هؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كأغاثاذيمون و هرمس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و غيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفه بفضلهم و تقدمهم . و هؤلاء و إن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقيه ، فلم يكونوا خالين عن البحث ، بل لهم بحوث و تحريرات و إشارات منها تقوّى امام البحث أرسطاطاليس على التهذيب و التفصيل . و لهذا قال المعلم الأول "إن الأولين الذين تفلسفوا فلسفه الحق و إن أخطأوا في بعض الأمور الطبيعيه ، فقد أحسنوا في حل الأمور الإلهيه " . و منهم متأخرون تأخروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقيه ضعيفه جدا ، لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث و البسط و الرد و القبول و الأسئله و الأجوبه و غير ذلك من الأمور المانعه عن تحصيل الأمور الذوقيه ، و لا سيما مع انضمام حب الرياسه إلى ذلك . و لم يزل البحث بعد ذلك ينمو و يزيد و الذوق يضعف و يقل إلى قرب زماننا هذا . و لما امتد الزمان و طال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم و كيفيه التوصل إلى معاينه الأنوار المجرده و لطافه مأخذهم في مفارقه الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها ، و انطمست أدلتهم و حُرّف عليهم غيرها إلى غير ذلك . و تضاعف ذلك أيضا إلى الزمان المذكور أيضا حتى إن بعض المستعدّين ممن لا يرضى بالبحث الصرف أراد أن يحصل شيئا ما من الحكمه الحقيقيه على ما ينبغي ، فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدي بالشخص إلى المطلوب ، و لم يزل طريق الحكمه مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعاده و ظهر صبح الحكمه .. أبو الفتوح السهروردي - قدس الله نفسه و روّح رمسه } .

٥- حكمه الإشراق ، السهروردي .

- { لكل نفس طالبه قسط من نور الله قلّ أو كثر ، و لكل مجتهد ذوق نفس أو كمل . فليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين ، بل واهب العلم الذي هو "بالأفق المبين" ما هو على الغيب بضنين } .
- { و شر القرون ما طُويَ فيه بساط الاجتهاد ، و انقطع فيه سير الأفكار ، و انحسم باب المكاشفات ، و انسد طريق المشاهدات } .
- { و لا تظن أن الحكمه في هذه المدّه القريبه كانت لا غير ، بل العالَم ما خلا قط عن الحكمه و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البيّنات ، و هو خليفه الله في أرضه ، و هكذا يكون ما دامت السموات و الأرض } .
- { فإن اتفّق في الوقت ، متوغل في التأله و البحث ، فله الرئاسه و هو خليفه الله . و إن لم يتفق ، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث . و إن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، و هو خليفه الله . و لا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبدا . و لا رئاسه في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه ، و هو أحق من الباحث فحسب ، إذ لا بد للخلافه من التلقي . و لست أعني بهذه الرئاسه التغلّب ، بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا مكشوفا ، و قد يكون خفيا ، و هو الذي سماه الكافه "القطب"،

فله الرئاسه و إن كان في غايه الخمول . و إذا كانت السياسه بيده كان الزمان نوريا . و إذا خلا الزمان عن تدبير إلهي ، كانت الظلمات غالبه . و أجود الطلبه طالب التأله و البحث ، ثم طالب التأله ، ثم طالب البحث .

- { و كتابنا هذا لطالبي التأله و البحث . و ليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب . و لا نباحث في هذا الكتاب و رموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله . و أقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي و صار وروده ملكه له ، و غيره لا ينتفع به أصلا . فمن أراد البحث وحده ، فعليه بطريقه المشائين ، فإنها حسنه للبحث وحده محكمه ، و ليس لنا معه كلام و مباحثه في القواعد الإشراقيه ، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريه ، فإن من هذه القواعد ما يُبتنى على هذه الأنوار ، حتى إن وقع لهم في الأصول شك ، يزول عنهم بالسُلّم المخلّعه } .
- { و كما أنا شاهدنا المحسوسات و تيقّنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحه - كالهيئه و غيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها . و من ليس هذا سبيله ، فليس من الحكمه في شئ ، و سيلعب به الشكوك } .

٦- القوانين السليمانيه . السلطان سليمان العثماني القانوني .

- { اعلم أن المناط في نظام العالم ، و صلاح أحوال بني ءادم ، و الباعث على تدوين نسخ الخلائق، و الداعي لإنشاء الدوله و الحقائق هو : تحصيل المعرفه من جناب رب العالمين ، و تكميل علوم الأنبياء و المرسلين } .

٧- المقامات . بديع الزمان الهمذاني .

- { المقامه العلميه . حدثني عيسى بن هشام قال :كنت في بعض مطارح الغربه مجتازا ، فإذا أنا برجل يقول لآخر : بم أدركت العلم ؟ و هو يجيبه ، قال : طلبته فوجدته بعيد المرام ، لا يُصطاد بالسهام ، و لا يُقسم بالأزلام ، و لا يُرى في المنام ، و لا يُضبط باللجام ، و لا يورث عن الأعمام ، و لا يُستعار من الكرام . فتوسلت إليه بافتراش المدر ، و استناد الحجر ، و ردّ الضجر ، و ركوب الخطر، و إدمان السهر ، و اصطحاب السفر ، و كثره النظر ، و إعمال الفكر . فوجدته شيئًا لا يصلح إلا للغرس ، و لا يغرس إلا في النفس ، و صيدا لا يقع إلا في الندر ، و لا ينشب إلا في الصدر ، و طائرا لا يخدعه إلا قنص اللفظ ، و لا يعلقه إلا شرك الحفظ ، فحملته على الروح ، و حبسته على العين ، و أنفقت من العيش ، و خزنت في القلب ، و حررت بالدرس ، و استرحت من النظر إلى التحقيق ، و من التحقيق إلى التعليق ، و استعنت في ذلك بالتوفيق ، فسمعت من الكلام ما فتق السمع و وصل إلى القلب و تغلغل في الصدر . فقلت : يا فتى و من أين مطلع هذه الشمس ؟ فجعل يقول :

إسكندريه داري   لو قرّ فيها قراري

لكن بالشام ليلي   و بالعراق نهاري }

٨- حي بن يقظان . ابن الطفيل .

- { فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها ، نحو ثلاثه أغراض : إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق ، و إما عمل يتشبه بالأجسام السماويه ، و إما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود . فالتشبه الأول يجب عليه من حيث له البدن المظلم ، ذو الأعضاء المنقسمه ، و القوى المختلفه ، و المنازع المتفننه . و التشبه الثاني يجب عليه من حيث له الروح الحيواني ، الذي مسكنه القلب ، و هو مبدأ لسائر البدن ، و لما فيه من القوى . و التشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو ، أي من حيث هو الذات ، التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود . و كان أولا قد وقف على أن سعادته و فوزه إنما هما في دوام المشاهده لهذا الوجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفه عين، ثم إن نظر في الوجه الذي يتأتى به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام من التشبهات ...
- { فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، و أنه لا يحصل له إلا بعد التمرّن و الاعتمال مده طويله في التشبه الثاني ، و أن هذه المده لا تدوم له إلا بالتشبه الأول ، و علم أن التشبه الأول و إن كان ضروريا فإنه عالق بذاته ، و إن كان معينا بالعرض لا بالذات لكنه ضروري، ألزم نفسه ألا يجعل لها حظا من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضروره ، و هي الكفايه التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها }

٩- الحيوان . الجاحظ .

- { جنّبك الله الشبهه ، و عصمك من الحيره ، و جعل بينك و بين المعرفه نسبا ، و بين الصدق سببا ، و حبب إليك التثبت ، و زيّن في عينك الإنصاف ، و أذاقك حلاوه التقوى ، و أشعر قلبك عز الحق ، و أودع صدرك برد اليقين ، و طرد عنك ذل اليأس ، و عرّفك ما في الباطل من الذله . و ما في الجهل من القله } .

١٠- التجريد في كلمه التوحيد . أحمد الغزالي .

- { هذه كلمه نتيجتها معرفه الوحدانيه ، و ثمرتها الإقرار بالفردانيه . و ذلك هو المقصود من وجود الموجودات و كون الكائنات . لولا معرفه الوحدانيه و الإقرار بالفردانيه ، لما سحب ذيل الوجود على موجود ، و لا خرج من كتم العدم مفقود " و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون " "عبدي خلقتك من أجل التوحيد ، و خلقت الأشياء كلها من أجلك من العالم العلوي و العالم السفلي و ما بينهما من الموجودات من الحيوانات و النباتات و الجمادات . و السماء تظلك و الأرض تقلك و الملائكه تحفظك و النيران العلويه تنور عليك و الموجودات السفليه محل تصرفك و الكل مخلوق لأجلك و أنت

مخلوق من أجل التوحيد " فكل الخلق إذا إنما خلق لأجل معرفه الوحدانيه و الإقرار بالفردانيه " كنت كنزا مخفيا لا أُعْرَف فخلقت الخلق لأُعّرَفْ " } .

١١- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج . محيي الدين النووي .

- { أما بعد . فإن الاشتغال بالعلم من أفضل القرب و أجل الطاعات . و أهم أنواع الخير و آكد العبادات . و أولى ما أنفقت فيه نفائس الأوقات . و شمّر في إدراكه و التمكن فيه أصحاب الأنفس الزكيات . و بادر إلى الاهتمام به المسارعون في الخيرات . و سابق إلى التحلي به مستبقون المكرمات . و قد تظاهر على ما ذكرته جمل من الآيات الكريمات ، و الأحاديث الصحيحه المشهورات، و أقاويل السلف رضي الله عنهم النيرات ، و لا ضروره إلى ذكرها هنا لكونها من الواضحات الجليات. و من أهم أنواع العلوم تحقيق معرفه الأحاديث النبويات } .

١٢- حاله أهل الحقيقه مع الله . أحمد الرفاعي .

- { قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " الكيّس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت ، و العاجز من أتبع نفسه هواه و تمنّى على الله " . فالعمل بسر هذا الحديث هو المعرفه . نعم إن المعرفه من العبد ، و التعريف من الرب تعالى ، و هي أشرف و أعظم الهدايا التي يهديها إلى عباده ، فإن الله تعالى إذا أراد أن يختار عبدا من عبيده و يفضله على من سواه من خلقه و يُطلع في سره شمس المعرفه، ينظر إليه بعين الفضل و الرحمه و يفتح له أبواب الهدايه ثم يكرمه بالانتباه ، و يوقظه من نومه الغافلين ، و ينعم عليه بشرح القلب ، و يهذب عنه موت القلب بالفهم ، و يذهب عنه الوهم ، و يكرمه بالحياه و الخوف و اليقين ، و يذهب عنه الشك ، و جراءه الأمن ، فإذا اجتمعت في العبد هذه الخصال أشرق فؤاده بنور ، فيرى ما دون حجب الجبروت ، و تشتاق إليه الجنان ، و يخمد منه لهبات النيران . و لو أن المعرفه نُقشت على شئ ما نظر إليها أحد إلا مات من حسنها و جمالها . لكل أحد رأس مال ، و هي رأس مال المؤمن } .
- { و عندي أن المعرفه كشجره يغرسها ملك في بستانه ، ثمينه جواهرها ، مثمره أغصانها ، حلوه ثمارها ، طريفه أوراقها ، رفيعه فروعها ، نقيه أرضها ، عذب ماؤها ، طيّب أريجها ، صاحبها مشفق عليها لعزّتها ، مسرور بحسب زهرتها ، يدفع عنها الآفات و يمنع عنها البليّات . و كذلك شجره المعرفه التي يغرسها الله تعالى في بستان قلب عبده المؤمن ، فإنه يتعهدها بكرمه ، و يرسل إليها كل ساعه سحائب المنه من خزائن الرحمه ، فيمطر عليها قطرات الكرامه ، برعد القدره ، و برق المشيئه ، ليطهرها من غبار رؤيه العبوديه ، ثم يرسل عليها نسيم لطائف الرأفه ، من حجب العنايه ، ليتم لها شرف الولايه بالصيانه و الوقايه ، فالعارف أبدا يطوف بسرّه تحت ظلالها ، و يشمّ من رياحينها ، و يقطع منها بمنجل الأدب ما فسد من ثمارها ، و حل فهيا من الخبث و الآفه، فإذا طال مقام سرّ العارف تحتها ، و دام جولانه حولها ، هاج أن يتلذذ بثمارها ، فيمد إليها يد الصفاء ، و يجتني ثمرها بأنامل الحرمه ، ثم يأكلها بفم الاشتياق ، حتى تغلبه نار

الاستغراق ، فيضرب يد الانبساط إلى بحر الوداد ، و يشرب منه شربه يسكر بها عن كل ما سوى الحق سكره لا يفيق منها إلا عند المعاينه ، ثم يطير بجناح الهمه إلى ما لا تدركه أوهام الخلائق } .

١٣- كليله و دمنه . المقبوله عند المسلمين . عبد الله ابن المقفع .

- { فقال بيدبا : إني وجدت الأمور التي اختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان ، أربعه أشياء و هي جماع ما في العالَم و هي : الحكمه و العفه و العقل و العدل ... فالحكمه كنز لا يفنى على الإنفاق ، و ذخيره لا يضرب لها بالإملاق ، و حله لا تخلق جدّتها ، و لذه لا تصرم مدْتها } .
- { قال بزرجمهر في ذلك : أما بعد فإن الله تبارك و تعالى خلق خلقه أطوارا برحمته و منّ على عباده بفضله و رزقهم ما يقدرون به على إصلاح معايشهم في الدنيا و ما يدركون به استنقاذ أرواحهم من أليم العذاب . فأفضل ما رزقهم و منّ عليهم به ، العقل . الذي هو قوّه لجميع الأحياء. فما يقدر أحد منهم على إصلاح معيشه و لا إحراز منفعه و لا دفع ضر إلا به ، و كذلك طالب الآخره المجتهد على استنقاذ روحه من الهلكه . فالعقل هو سبب كل خير و مفتاح كل رغبه ، و ليس لأحد غنى عنه . و هو مكتسب بالتجارب و الآداب ، و غريزه مكنونه في الإنسان كامنه ككمون النار في الحجر و العود لا تُرى حتى يقدحها قادح من غيرها ، فإذا قدحها ظهرت بضوئها و حريقها . كذلك العقل كامن في الإنسان لا يظهر حتى يُظهره الأدب و تقوّيه التجارب ، فإذا استحكم كان هو السابق إلى الخير و الدافع لكل ضر ، فلا شئ أفضل من العقل و الأدب . فمن منّ عليه خالقه بالعقل و أعان هو على نفسه بالمثابره على الأدب و الحرص عليه ، سعد جدّه و أدرك أمله في الدنيا و الآخره } .

١٤- الكشف في علم الحرف . أحمد البوني .

- { لا شئ أشرف من العلم } .

١٥- شرح العقيده الطحاويه . سراج الدين الغزنوي.

- { و إنما سُمّي علم أصول الدين "عقيده" لتعلقه بعقد القلب دون العمل بالجوارح ، فكان المقصود منه نفس العلم . بخلاف علم الفروع ، فإن المقصود منه العمل بالجوارح كالصلوات الخمس و نحوها}.
- { قال أبو حنيفه رحمه الله : (الفقه) معرفه النفس ما لها و ما عليها } .

١٦- البحر الزخّار . أحمد بن يحيى الزيدي .

- { هذا و لمّا كان دين الإسلام مركّبا من أمرين لا ثالث لهما ، و لا كمال لدين من انثلم في حقه أيهما : اعتقاد للحق موافق ، و عمل للشرع النبوي مُطابق . كان خليقا من قرع سمعه التخويف ،

و تطوّر ذلك التكليف، ملاحظه تصحيح اعتقاده ، و تثبيت عمله و انتقاده . و هيهات أن يدرك الأرب المعتمد ، و يتحقق تقويم الأود ، من لم تخض سفينه أفكاره لجج العلوم ، و يدمغ بسيف تحقيقه هامات الوهوم ، و يضرب بالسهم القامر في كل من الفنون ، حتى لا ينثني عن أيها بصفقه المغبون. و لقد دار الفلك على نفاس الهمم فأهلكها ، و حكم العجز على ضعفها فملكها ، حتى صار أبناء الزمان ، و الجلّه من أفاضل الإخوان ، لاوي الأعنّه عن عبور هذا الميدان ، يرون التفنن مقصدا مهجورا ، و أما الاجتهاد فحجرا محجورا ، و هيهات ، كان كان عطاء ربك محظورا} .

- { لا خلاف بين أهل التحقيق من علماء الأمه و أكابر الأئمه ، أن القدر الذي يقتعد من أحرزه تحت الاجتهاد ، و يُعدّ صاحبه من جهابذه الانتقاد ، هي علوم خمسه : الأول الكتاب ..و الثاني السنه..و الثالث المسائل التي تواتر الإجماع عليها من السلف و الخلف .. و الرابع علم أصول الفقه.. و الخامس علم أصول الدين .. فهذه جمله العلوم المعتبره بعد علوم العربيه } .

١٧- راحه العقل . أحمد الكرماني الإسماعيلي .

- { رأيت أن أبسط كلامي في مبادئ الموجودات و مراتبها في الوجود ، و الدلاله عليها من مباني الصنعه النبويه التي بها و من جهتها و الإحاطه بصورتها ترتقي النفس إلى مجاوره الملأ الأعلى ، و تسعد بمعاني المرموزات في الصحف الأولى } .
- { (النفس) سبب بقائها أن الموصول بالأزل و البقاء هو حظيره القدس التي هي مجمع العقول الإبداعيه و الانبعاثيه التي جعلها الله تبارك و تعالى كذلك ، و لا بقاء للنفس و لا ارتقاء لها إلى درجه العقول الإبداعيه و الانبعاثيه إلا بالانتساب إلى حظيره القدس و التعلق بها و قبول فيضها قبولا تنقلب به ذاتها عقلا ، فتلك القوى و البركات المفاضه المقبوله هي التي تصير النفس في انقلابها كامله ، كالنار للفحم كما قلنا ، و كالخمير للعجين مثلا ، فتجعلها كما فاضت منه عقلا ، و تحفظها من الاستحاله و تصلها به فتبقى البقاء الدائم ، و تحيا الحياه الأبديه التي هي الدوام في الوجود } .
- { فالنفس بقاؤها متعلق باستفاده العلم من ذوي الوحي ... بلزوم الأوامر الإلهيه و السنن المفروضه التي جاء بها النبي صلى الله عليه و آله و سلم } .
- { المعارف كلها ، من الإحاطه بأمر التوحيد الذي هو أعلى الأسباب التي بها تنال السعاده القصوى .. ، و من معرفه الموجودات من الملائكه المقربين من الأجسام و أفعالهم ، و من معرفه الجواهر الجسمانيه و ما يوصف به كل واحد منها و الأجسام السفليه و أفعالها ، و كون الإنسان و كيف يصير ، و من معرفه الأنبياء عليهم السلام و أصحاب الأدوار و الأوصياء و حدود الدين المتقدمين و المتأخرين و الشرآئع و السنن الإلهيه } .
- { كذلك النفس في وجودها إن لم تعلم و تعمل بالعبادتين و تعنى بهما من جهه حدود الدين و وضعائهم المبسوطه بالقوه الإلهيه ، لم تنجب ، و لو كانت من أهل العفاف } .

- { فالشقاوه هي حصول أمر للنفس تكون به محجوبه عن كمالها في اكتسابها الفضيله . و السعاده هي حصول أمر به تكون كامله في الفضيله و به يتعلق أمر النفس في حياتها الأبديه}.
- { أن العبادتين (أي العمل بالأحكام الشرعيه و العلم بالتأويلات العرفانيه) هما اللتان بهما تنتسب الأنفس إلى حظيره القدس ، و أنهما السبب القريب في تعلقها بها } .

١٨- شرح المقاصد . سعد الدين التفتازاني .
- { و على آله و صحبه ، خلفاء الدين ، و حلفاء اليقين ، مصابيح الأمم ، و مفاتيح الكرم ، و كنوز العلم ، و رموز الحكم ، رؤساء حظائر القدس ، و عظماء بقاع الأنس ، قد صعدوا ذرى الحقائق بأقدام الأفكار ، و نوروا سبع طرائع بأنوار الآثار ، و قارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع و الكروب ، و سارعوا إلى اليقين فصرفوا عنه العوادي و الخطوب ، فابتسم ثغر الإسلام و انتظم أمر المسلمين و اتضح ، وعدا من الله و حقا عليه نصر المؤمنين } .
- { علم الكلام ، الذي هو أساس الشرائع و الأحكام ، و مقياس قواعد عقائد الإسلام ، أعز ما يُرغب فيه و يُعرج إليه ، و أهم ما تناخ مطايا الطلب لديه ، لكونه أوثق العلوم بنيانا ، و أصدقها تبيانا ، و أكرمها نتاجا ، و أنورها سراجا ، و أصحها حجه و دليلا ، و أوضحها محجه و سبيلا}.

١٩- الرساله الجامعه . إخوان الصفا .
- { في الإنسان الكلي : اعلم يا أخي أيدك الله و إيانا بروح منه أن القول منا قد سبق و البرهان عليه قد تحقق ، أن عالم الأفلاك ، و سكان أطباق السموات ، من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر ، هو عالم روحاني شريف نوراني ، قائم بذاته ، مستكمله آلاته ، مستغن بذاته الطاهره ، و جواهره الفاخره ، فهو كمثل إنسان طائع لباريه ، مقرّ بتوحيد خالقه ، ناطق بلسان صادق بالتسبيح و التقديس و التهليل و التكبير و التمجيد و التحميد على الدوام ، و أن ذلك هو غايه أنسهم و لذاتهم ، بنغمات لذيذه ، و ألحان مطربه ، و أن ذلك هو الروح و الريحان و الخيرات الحسان ، مجموع لهم فيه السعاده الكامله ، و النعمه الشامله ، صورهم ملكيه ، و أرواحهم قدسيه ، يتلقون المواد الإلهيه ، بوساطه الجواهر العقليه ، و البسائط النفسانيه ، سكناهم الهيولي الأولى النورانيه و منزلتهم الدار الحيوانيه الفاضله ، ينبوع مخالف لما تحت فلك القمر ، إذ كانت الأفلاك المقول عليها بأنها طبيعه خامسه و هيولي أولى ، فقد بان لك بالبرهان معرفه هذا الإنسان الطائع لباريه ، الذي لا معصيه فيه ، و هو الإنسان الكلي الفاضل ، لأن ما تحته مثال له } .

٢٠ - الأربعين في أصول الدين . فخر الدين الرازي .
- { أردت أن أكتب هذا الكتاب لأجل أكبر أولادي و أعزهم عليّ ، محمد ، رزقه الله الوصول إلى أسرار المعالم الحكميه و الحكميه ، و الاطلاع على حقائق المباحث العقليه و النقليه ، أشرح فيه

المسائل الإلهيه ، و أنبه على الغوامض العقليه ، ليكون هذا الكتاب دستورا له ، يرجع في المضائق إليه و يعوّل عليه } .

٢١- الحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعه . صدر المتألهين الشيرازي .
- { إن السعاده ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسيه ، و الوصول إلى الرياسات الخياليه ، و ما أبين لمن تحقق الأمور و تفطن بالمعارف ، أن السعادات العاجليه و اللذات الحسيه الفوريه ، ليس شئ منها سعاده حقيقيه ، و لا نيلها بهجه عقليه ، لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهيه عن حواليه ، و امتنعت المعارف الربوبيه عن الحلول فيه ، و تعذّر عليه إخلاص النيه الإلهيه الصادره عن حاق الجوهر النطقي ، من غير معاوقه همّه دنيويه أو مصادمه طلبه عاجليه ، التي يرجى بها نيل السعاده الحقيقيه و تعاطيها ، و الاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه عن حدقه نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربه و وجودها في دار الجسد و احتباسها عن ملاحظه جمال الأبد ، و معاينه الجلال السرمد .
- { و لاشك أن أقصى غايه يتأتي لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به و الملائم المنسوب إليه ، و كلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقه فيه ، و إن كان كمالا بالإضافه إلى ما في رتبه الوجود تاليه ، و ما من دابه فما دونها إلا و من شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق. و لنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ، و لا يسبق به عليها سابق ، و هو : الاتصال بالمعقولات ، و مجاوره الباري ، و التجرد عن الماديات . و إن كانت له مشاركه بحسب كل قوه توجد فيه لما يساويه من تلك الجهه أو يليه فلسائر الأجسام في حصوله في الحيّز و الفضاء ، و للنبات في الاغتذاء و النماء ، و للعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه و حركاته بإرادته و إحساسه . و تلك الخاصيه إنما تحصل بالعلوم و المعارف ، مع انقطاع عن التعلّق بالزخارف } .

٢٢- مفتاح السعاده و مصباح السياده ، في مواضيع العلوم . طاش كبرى زاده .
- لاحظ العنوان . و كفى .

٢٣- المقامات . الحريري .
- { اعلموا أن صناعه الإنشاء أرفع ، و صناعه الحساب أنفع . و قلم المُكاتبه خاطب ، و قلم المُحاسبه حاطب . و أساطير البلاغ تُنسخ لتدرس ، و دساتير الحسبانات تُنسخ و تُدرس . و المُنشئ جهينه الأخبار ، و حقيبه الأسرار ، و نجي العظماء ، و كبير الندماء ، و قلمه لسان الدوله ، و فارس الجوله ، و لقمان الحكمه ، و ترجمان الهمّه ، و هو البشير و النذير ، و الشفيع و السفير ، به تُستخلص الصياصي ، و تُملك النواصي ، و يُقتاد العاصي ، و يُستدنى القاصي ، و صاحبه برئ من التبعات ، آمن كيد السعاه ، مُقرّظ بين الجماعات ، غير معرّض لنظم الجماعات

... إلا أن صناعه الحساب موضوعه على التحقيق ، و صناعه الإنشاء مبنيه على التلفيق ، و قلم الحاسب ضابط ، و قلم المُنشئ خابط ، و بين أتاوه توظيف المعاملات ، و تلاوه طوامير السجلات ، بون لا يدركه قياس ، و لا يعتوره التباس ، إذ الاتاوه تملأ الأكياس ، و التلاوه تفرغ الراس ، و خوارج الأوارج يغني الناظر ، و استخراج المدارج يُعني الناظر ، ثم إن الحسبه حفظه الأموال ، و حمله الأثقال ، و النقله الأثبات ، و السفره الثقات ، و أعلام الإنصاف و الانتصاف ، و الشهود المقانع في الاختلاف ، و منهم المستوفي و هو يد السلطان ، و قطب الديوان ، و قسطاس الأعمال ، و المهيمن على العمّال ، و إليه المآب في السلم و الهرج ، و عليه المدار في الدخل و الخرج ، و به مناط الضر و النفع ، و في يده رباط الإعطاء و المنع ، و لولا قلم الحُسّاب لأودت ثمره الاكتساب ، و لاتّصل التغابن إلى يوم الحساب، و لكان نظام المعاملات محلولا ، و جرح الظلامات مطلولا ، و جيد التناصف مغلولا ، و سيف التظالم مسلولا ، على أن يراع الإنشاء متقوّل ، و يراع الحساب متأول ، و المُحاسب مُناقش، و المُنشئ أبو براقش ، و لكليهما حُمه حين يرقى ، و إلى أن يلقى و يُرقى ، و اعنات فيما يُنشا ، حتى يُغشى و يُرشى ، إلا الذين ءامنوا و عملوا الصالحات و قليل ما همّ } .

- { أما إن التعليم أشرف صناعه ، و أربح بضاعه ، و أنجح شفاعه ، و أفضل براعه ، و ربّه ذو إمره مُطاعه ، و هيبه مشاعه ، و رعيّه مطواعه ، يتسيطير تسيطر أمير ، و يُرتّب ترتيب وزير ، و يتحكّم تحكّم قدير ، و يتشبّه بذي ملك كبير } .

٢٤ - العلم و المقدّس . سيد حسين نصر .

- { في البدء كانت الحقيقة في آن واحد هي الوجود و العلم و النعمة }
- { يستمر العلم في علاقته العميقة مع تلك الحقيقة الأساسية و الأصيلة و التي هي عين القدسية و مصدر كل ما هو مقدّس } .
- {في الفردوس تذوق الإنسان من ثمرة شجرة الحياة التي تُمثّل المعرفة التوحيدية . لكنه تذوّق أيضا من شجرة معرفة الخير و الشر و أداه ذلك إلى رؤية الأشياء مجسّدة خارجيا , في حالة مغايرة له و منفصلة عنه . رؤية الثنائية أعمته عن العلم الأصيل الذي يكمن عند قلب عقله . لكن كون هذه الرؤية التوحيدية عند مركز وجوده و جذر عقله , تحديدا , يجعل العلم يستمر في كونه وسيلة اتصال بالقدسية و يظل العلم المقدس كالطريق الأسمى للتوحد مع تلك الحقيقة التي يتّحد فيها العلم و الوجود و النعمة } .

٢٥- ثمرات العلوم . أبو حيان التوحيدي .

- { قد سبق في قضايا العقول الصحيحه ، و ثبت في مقدمات الألباب الصريحه ، أن هذا العلم أشرف من الجهل ، بل لا شرف للجهل ، فيكون غيره أشرف منه ، لأن الجهل عدم ، هكذا قيل ، و

الوجود أشرف من العدم ، و الصحه أشرف من السقم . فإذا كان العلم شريفا و أشرف من كل شئ ، فقد استوعب الجنس هذا العموم ، و اشتمل على الأصل و الفرع على الإطلاق ، لأن العلم بالألف و اللام لا يختص معلوما دون معلوم ، و لا مشارا إليه دون مدلول عليه ، فقد دخل في هذا الطي كلّ ما أنبأ عن شئ ، كان ذلك من قبيل الحس على مصادمته ، أو من قبيل العقل عند مصادفته } .

٢٦- المثنوي . جلال الدين البلخي .

- { فالملك بمثابه الروح و الوزير كالعقل ، و العقل الفاسد يوجه الروح نحو الفساد .
عندما صار هاروت ملاكا للعقل ، صار مُعلّما للسحر لمائتي طاغوت .
فلا تتخذ من العقل الجزئي وزيرا لك ، و اجعل العقل الكلي وزيرا لك أيها السلطان .
و لا تجعل الهوى وزيرا لنفسك ، فهو يمنع روحك الطاهره من الصلاه .
فهذا الهوى شديد الحرص ناظرا إلى الحال ، أما العقل فهو يفكّر في يوم الدّين .
و للعقل عينان في نهايه الأمر ، و هو من أجل ذلك الورد يتحمّل أذى الشوك .
ذلك الورد الذي لا يذبل و لا يتساقط في الخريف ، و يكون بعيدا عن ريح كل أنف أخشم .
و عندما يكون لك عقل فصاحب عقلا آخر ، و قم باستشارته أيها الأب .
فأنت بعقلين تنجو من بلايا كثيره ، و تضع قدمك على مفرق الأفلاك } .

٢٧- تفسير مفاتيح الغيب . فخر الدين الرازي .

- { كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته , و الخير لأجل العمل به . و جوهر النفس في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين , و لا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلا بواسطة هذا البدن , فصار تخليق البدن مطلوبا لهذه الحكمة} .

....

التأويل الصافي

تكميل المشروع التأويلي للشيخ الأكبر

محيي الدين ابن عربي

(مقدمه)

بسم الله الرحمن الرحيم " لكل جعلنا منكم شرعه و منهاجا "

يوجد في عالَم الشريعه مشارب متعدده ، و كل مشرب و مذهب منها يُعتبر إلى حد ا عالَم في نفسه ، و هو قائم على أصول تناسب جانب من الحقيقه الوجوديه و الإنسانيه و بالتالي موقفها من المسائل المختلفه المختصه بالعبادات و المعاملات له زاويه معينه و إعتبار خاص به ، و الحقيقه بسيطه و لأنها بسيطه فهي معقده ، و لأن الكون فائض عن الأسماء الحسنى فهو مجلى للكثره الأسمائيه في عين وحدتها الذاتيه ، و لأن الأسماء الحسنى فيها مراتب إذ بعض الأسماء أوسع من بعض ، فاسم الله و الرحمن أوسع من اسم المعز و المذل ، بالتالي ينشأ الكون على مراتب و أفلاك بعضها أوسع من بعض و لها درجات و دركات و برازخ بين ذلك ، و من هنا تكون الشريعه لها نفس هذه الصوره ، إذ " ألا له الخلق و الأمر " فكما هو حال الخلق كذلك يكون حال الأمر ، و الخلق إنما هو ظهور للحق ، فالحق يتجلى في الخلق ، و الخلق يتجلى في الأمر ، هذا من حيث التنزيل ، و التأويل هو المسار المعاكس لذلك ، و هو عروج معنوي من الأمر إلى الخلق إلى الحق سبحانه .

المذاهب الشرعيه أبواب إلى الحقيقه الإلهيه ، و للتفقه في المذهب ينبغي أخذ المذهب وحده و التأمل في شؤونه وحده ، و أن يعيش الإنسان بمقتضى المذهب و أحكامه ، حتى تتبين بذلك معالمه و مواقفه و وجهه نظره للحقيقه بمختلف مستوياتها . و قد أنعم علينا الشيخ الأكبر ابن عربي - قدس الله سره - في كتابه الفتوحات المكيه المبارك ، بتأصيل و تفعيل لمفاتيح التأويل . فقد خصص قسما واسعا منه للكلام عن الطهاره و الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج ، كلاما مفصلا مع الدخول إلى مسائل دقيقه في كل باب منها ، فيضع أولا صوره المسأله ، و ثانيا يعدد الآراء الشرعيه التي قيلت فيها مع عدم ذكر أي استدلالات في الغالبيه العظمى من الحالات ، و كثيرا ما يحدد قوله هو بدون أن ينقض الآراء الأخرى ، و ثالثا يذكر الإعتبار الباطني و الإلهي الذي بُنيت عليه هذه الآراء المختلفه كلها . و هكذا في كل الأبواب الخمسه . و قد ذكر الشيخ قبل أن يشرع في هذا الأمر ، أنه ينوي إن أذن الله و مد في العمر أن يعمل نفس الشئ في كل أبواب الشريعه ، إلا أن الفتوحات لم يشتمل على ذلك و لم يبلغنا أن للشيخ كتابا على هذه الشاكله ، و يا لعظمه هذا الكتاب لو كان قد وُجد فعلا فإنه مما لم يسبق إليه و لم يأتي بعده من يحققه على حد إطلاعنا . و منذ قرأت قول الشيخ هذا ، و النيه قد انعقدت في العمل على إخراج مثل هذا الكتاب ، إلا أنه مما لا يمكن أن يصدر منا بدون تأييد عظيم من لدن الحق سبحانه ، فإن مثل هذا تنوء الجبال بحمله ، فبقيت النيه منذ فتره ، و الفوز بأجر النيه مع وجود العجز ، خير من انعدام النيه مع وجود العجز . و لعل كتابنا هذا يكون خطوه في هذا الطريق إن شاء الله . إلا أن المهم من قولنا السابق يكمن في ملاحظتين :

الأولى هي طريقه الشيخ في تناول مسائل الشريعه و تأويلها .

الثانيه هي الطريقه التي نريد أن نسلكها في هذا الكتاب .

أما عن الملاحظه الأولى ، فإن الشيخ جمع بين أكثر من مذهب ، ليس الأربعه فقط ، بل يذكر حتى الآراء التي قد يقول بها أحد الفقهاء الأفراد ممن لم ينفرد بمذهب أو اندثر مذهبه على العموم ، لأن تأصيل الشيخ - كما سنذكر لاحقا إن شاء الله - مبني على أن "لكل مجتهد نصيب" و غير ذلك من أصول ، فهو لا ينظر إلى المذاهب الكامله فقط ، كالأربعه ، بل يعتبر حتى الاجتهادات المنفرده لعلماء الشريعه . و طريقه الشيخ هنا توازي في شقها الأول ، أي شق ذكر صوره المسأله و الآراء الوارده فيها بإختصار ، طريقه المفكر القاضي ابن رشد - رحمه الله - في كتابه " بدايه المجتهد و نهايه المقتصد " . فالقاضي أيضا يذكر المسأله ثم يعدد الاراء و لا يقتصر على المذاهب الأربعه فقط ، ففي هذا الشق يوجد توازي عجيب بين طريقه ابن عربي و طريقه ابن رشد - و معلوم أن ابن عربي التقى بابن رشد و كان مطلعا على فكره و كتبه و مما أجده مقبولا في قلبي هو أن ابن عربي بنى طريقته في شقها الأول على طريقه ابن رشد أدبا مع حمله الشريعه (و لعل مقارنه تسلسل المسائل في الفتوحات و تسلسلها في بدايه المجتهد كفيل بالبرهنه الموضوعيه لهذا الحدس) - إلا أن الاختلاف بينهما يكمن في الشق الثاني. فابن رشد بعد أن يذكر صوره المسأله و الآراء المختلفه فيها ، ينتقل إلى الشق الثاني الذي يبدأه عاده بقول " و سبب إختلافهم " ثم يعدد السبب الشرعي و النظري لاختلافهم ، ثم قد ينتقل إلى شق ثالث و يذكر فيه اختياره هو إلا أنه لعله لم يمشي على هذه الطريقه في كل الكتاب لأن مذهبه هو مالكي فكأن الأصل عنده في كل ما يعرضه من آراء هو قبول الرأي المالكي إلا إن استثنى و ذكر رأيا أو اختيارا آخرا أو حاول الجمع و التوفيق و غير ذلك . أما ابن عربي فإنه بعد أن يذكر صوره المسأله و الآراء ، ينتقل إلى الشق الثاني و هو "الاعتبار" ثم يذكر تأويلاته لكل هذه الاراء ، و هو يعتبر أن كل الاراء صحيحه في الباطن ، إلا أن لكل رأي منها موقفا معينا من الحقيقه . فابن رشد يذكر الاختلاف و ابن عربي يذكر الاجتماع . الاختلاف الظاهري حتمي ، و لذلك حتى ابن عربي يسلم له و يختار رأيا ظاهريا واحدا ، فصحه الاراء في الباطن لا يعني قبولها كلها في الظاهر من قبل الفرد ، إذ لا يمكن للجسم أن يكون في موضعين في آن واحد في حال واحد ، فأنت إما أنك ستسبل يدك في الصلاه أو ستتكتف ، لا يمكن أن تسبل و تتكتف في آن واحد ، و قس على ذلك ، و هنا الفرق بين التأويل الحق و بين النزعه الباطنيه القاصره بل الباطله التي تزعم أن وجود تأويل للشريعه يعني أن كل الاراء الظاهريه صحيحه بل تغالي و تزعم أن الاراء الشرعيه لا قيمه لها بعد تأويلها ، و هنا منشأ الحرب بين أهل القصور من الشرعيين و الباطنيين ، فإن كلاهما لم يقف الموقف الأسلم و الأدق . إن تمسك و عمل ابن عربي بالشريعه ، لا يقل بحرف على عمل ابن رشد بها ، هذا إن لم يزد عليه . ابن عربي عنده ما عند ابن رشد ، و لكن ابن رشد ما عنده ما عند ابن عربي . و منها وضعنا نموذجا للطريقتين ، فقلنا : عقليه ابن عربي و ذهنيه ابن رشد . و لنضرب مثالا على الطريقتين .

مسأله في الصوم

يقول ابن رشد (و أما المسأله الثالثه : و هو اختلافهم في وجوب الكفاره على المرأه إذا طاوعته على الجماع .

فإن أبا حنيفه و أصحابه و مالكا و أصحابه : أوجبوا عليها الكفاره ،

و قال الشافعي و داود : لا كفاره عليها .

و سبب اختلافهم : معارضه ظاهر الأثر للقياس .

و ذلك أنه عليه الصلاه و السلام لم يأمر المرأه في الحديث بكفاره ، و القياس أنها مثل الرجل إذا كان كلاهما مكلفا)

يقول ابن عربي (**وصل في فصل** : الكفاره على المرأه إذا طاوعت زوجها فيما أراد منها من الجماع .

فمن قائل : عليها الكفاره .

و من قائل : لا كفاره عليها . و به أقول . فإن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الأعرابي ما ذكر المرأه و لا تعرض إليها و لا سأل عن ذلك ، و لا ينبغي لنا أن نشرع ما لم يأذن به الله .

الإعتبار :

النفس قابله للفجور و التقوى بذاتها ، فهي بحكم غيرها بالذات فلا تقدر تنفصل عن التحكم فيها فلا عقوبه عليها ، و الهوى و العقل هما المتحكمان فيها ، فالعقل يدعوها إلى النجاه ، و الهوى يدعوها إلى النار ، فمن رأى أنه لا حكم لها فيما دعيت إليه قال : لا كفاره عليها ، و من رأى أن التخيير لها في القبول و أن حكم كل واحد منهما ما ظهر له حكم إلا بقبولها إذ كان لها المنع مما دعيت إليه و القبول ، فما حجت أثيبت ، إن كان خيرا فخير و إن كان شرا فشر ، فقيل : عليها الكفاره .)

لاحظ على مستوى الظاهر ، ابن عربي ذكر تقريبا نص ما ذكره ابن رشد ، و زاد عليه في تبيين ما أضمره ابن رشد ، كقوله " طاوعته " فإن ابن عربي ذكر الضمير فقال "طاوعت زوجها" ، فالفكره هي ان ابن عربي يوضح المسأله توضيحا يجعلها تامه بنفسها .

ثم لاحظ أن ابن رشد ذكر أراء المذهب الحنفي و المالكي و الشافعي و الظاهري أي داود ، مع عدم ذكره للحنبلي ، فالظاهري مذهب معتمد في الأخذ به كغيره من الإجتهادات ، و لعله اكتفى بهؤلاء لأنهم قد استوفوا الاحتمالات الممكنه بين النفي و الاثبات . أما ابن عربي فانه أضمر أسماء الفقهاء و مذاهبهم ، فهو يجرد الثمره عن الشجره ، لأن ما يريده منها يكفي فيه ذكر الرأي بغض النظر عن قائله .

و ترى أن ابن رشد لم يرجح رأيا على غيره ، و لعل هذا من الأمثله التي تثبت الأصل الذي سبق أن ذكرناه ، و و هو أنه يرى رأي المالكيه كقاعده ، و لاحظ حسن أدبه في تقديم ذكر أبوحنيفه و أصحابه على مالك و أصحابه بالرغم من أنه هو مالكي و الأندلس مالكيه على العموم . ثم ترى ابن عربي ذكر الاراء بنفس تسلسل ذكر ابن رشد لها ، و زاد عليه بأن وضّح معنى قول ابن رشد (في الحديث) ، فقال (في حديث الأعرابي) و هو الحديث اللطيف الذي جاء فيه أعرابي إلى النبي عليه الصلاه و السلام يخبره فيه أنه هلك لأنه جامع زوجته في نهار رمضان ، ثم آل الأمر بالكفاره الماليه التي أمره بأن يخرجها - و قد أعطاه النبي إياها - أن عادت إليه هو لأنه أفقر من في المدينه المنوره ، فضحك النبي عليه السلام من ذلك . و تعليق ابن عربي يبدو أنه تعليق على فقره (سبب اختلافهم) التي ذكرها ابن رشد . فحيث رد ابن رشد الأمر إلى الأخذ بالظاهر و القياس ، فإن ابن عربي رفض القياس و قدّم حجه أخرى غير رفض القياس و هي أن النبي عليه السلام (ما ذكر المرأه و لا تعرض إليها و لا سأل عن ذلك) . و مع قول ابن عربي أن تشريع الكفاره على المرأه هو تشريع لما لم يأذن به الله ، و هذا من أصول الظاهريه التي ترى أن القياس تشريع لما لم يأذن به الله ، فإنه مع ذلك لا يطرح الرأي من ساحه الباطن و الإعتبار ، و إن كان قد طرحه من ساحه الظاهر و الأخبار.

و الأهم من ذلك كله ، هو مرجع الطريقتين . فحيث أرجعها ابن رشد إلى إختلاف في المباني الأصوليه الشرعيه ، أي الاختلاف المشهور بين الأخذ بالقياس من عدمه ، فإن ابن عربي أرجعها إلى العلاقه بين العقل و الهوى و بين النفس . فالرجل الزوج تأويله العقل أو الهوى ، إما أن يكون ممثلا للعقل أو ممثلا للهوى ، و المرأه تأويلها النفس . و المراتب الثلاثه للوجود الإنساني و الكوني هي : العقل دونه النفس دونها البدن أو العرش دونه السماء دونه الأرض. و كل مرتبه أدنى تابعه للمرتبه الأعلى . فالعقل ضده الهوى ، و من هنا يقال "عرش الله" و يقال أن " للشيطان عرش " أيضا ، بل القرءآن يقول أن عرش الله " على الماء " ، و كذلك جاء في روايه أن للشيطان عرش " على الماء " . و الفكره أن الباطل مقلوب الحق ، ما يجعله الحق أعلى يجعله الباطل أدنى ، و العكس . فمثلا الأنبياء هم العلماء في الحق ، و لكن عند الباطل هم السفهاء و المجانين و السحره و الكهنه و الشعراء ، بينما السفهاء و المجرمين و الكذابين و الهالكين عند الحق ، ثم عند أهل الباطل الساده و الكبراء و الملأ المطاع و سبب العز و الرخاء . و قس على ذلك . و من هنا ، العقل ضد الهوى ، فالنفس إما أن تكون تابعه للعقل أو تابعه للهوى . و الآن يوجد في الواقع زاويتان للنظر ، زاويه تعطي أن النفس قابله سلبيه محضه لما هو فوقها ، و زاويه تعطي أن النفس لها إمكانيه دفع و منه من حيث القبول و عدمه . و لأنه يوجد ذلك ، فإن النتيجه هي أن الكفاره - و هي عقوبه و العقوبه لا تكون عادله إلا حيث تتوفر الإراده و تقوم الحجه ، مع العلم أن هذا في حد ذاته زاويه نظر ، إذ الطفل الذي لا يعلم أن السم يقتل إن شربه سيقتله - لا تكون إلا على من توفرت فيه الإراده و الحجه و القابليه على الدفع - إذ العقوبه مرفوعه عن المضطر - فتكون النتيجه أن الكفاره غير واجبه على النفس من حيث ذاتها ، إذ هي تبع لربها . فالكلام هو عن (المتحكم فيها) . إن كان المتحكم غيرها ، فلا عقوبه عليها . و إن

كان المتحكم نفسها ، فعليها عقوبه . و الواقع أنه يوجد تحكم من الطرفين ، فهذا يشبه مسأله الإستعمار ، قد يقال أن المُستعمر هو المجرم وحده لأنه جاء بقوته و استعمر ، و قد يقال أنه لولا قابليه الاستعمار لما استطاع المُستعمر أن ينتصر أصلا ، و قد لا توجد قابليه للإستعمار و توجد همه و مقاومه إلا أنه مع ذلك تكون قوه المُستعمر أشد من همه و مقاومه المُستَعمر ، فيرجع الكلام إلى تحليل حال الطرفين الحاكم و المحكوم . فمن الإختيار الظاهري تستطيع أن تعرف الإختيار الباطني . أن من نوع الآراء الشرعيه التي يميل إليها الفقيه ، تستطيع أن تستشف نوع الاراء الباطنيه التي يجدها في نفسه و يعتقد بها في غيره . فكل رأي - ظاهري أو باطني - يمكن أن يكون بوابه لنظريات في كافه المجالات . لاحظ كيف انتقل الحديث من مسأله في الصوم ، إلى الكلام عن مستويات الوجود و العلاقه بين الأعلى و الأدنى ، و الحاكم و المحكوم و المسؤوليه التقصيريه و الإراده و العقوبه و غير ذلك . هكذا تُدرس الشريعه حق الدراسه . فعندما يقول طرف أن العقوبه أيضا على المرأه بحجه أنها " مثل الرجل " ، و يقول طرف آخر أن العقوبه على الرجل فقط لأن "المرأه تابعه بالكليه للرجل" ، فإن أول ما ينظر إليه العاقل هو نظريه تساوي أو اختلاف درجه الرجل و المرأه . فبناءا على هذه النظريه ، قامت ذلك الرأي و آراء أخرى كثيره . فمن لا يفهم نظريات الشريعه و أهلها ، نظريات و ليس آراء إذ الآراء تبع للنظريات فهي فروع لتلك الأصول، فإنه لن يرى في الآراء الشرعيه إلا ركام من الإختلافات العشوائيه ، و أما من يعقل النظريات فإنه سيجد نظاما تنسلك فيه كل الآراء لكل مشرب و مذهب كالخرز في السبحه . و بالمناسبه نظريات الشريعه ليس المقصود بها هنا أصول الفقه ، و لكن أصول أصول الفقه ، أي على مستوى الرؤيه الوجوديه ، فإن رؤيه المرأه " مثل الرجل " تختلف عن رؤيه المرأه "تابعه للرجل " ، بغض النظر عن الآراء التي ستُبنى لاحقا على ذلك . و رؤيه النفس مستسلمه كليا إما للعقل أو للهوى ، تختلف عن رؤيه النفس كمشارك في قرار القبول لتحكمات العقل و الهوى. و هكذا . أصول الفقه و فروعه قائمه على رؤيه الوجود و شؤونه . و مثاله هذه المسأله التي بين أيدينا . فإن معرفتنا باختيار ابن عربي للرأي الظاهري القائل بأن المرأه لا كفاره عليها ، ثم معرفتنا بأن يُفسر هذا الرأى على مستوى الباطن بأن النفس لا حول لها و لا قوه في دفع ما يفيضه العقل أو الهوى عليها ، يكشف لنا عن رؤيته لنفسه أولا ، و عن رؤيته للكون ثانيا ، إذ كل طبقه في وجود الإنسان موازيه و كامنه في طبقه من طبقات الأكوان . و غير ذلك من تفريعات على هذه القضيه .

و هذا من الفروق الأساسيه بين ذهنيه ابن رشد و عقليه ابن عربي ، إذ إن البحث غالبا إن لم يكن دائما عند ذهنيه ابن رشد لا يتجاوز الأخبار و أصول الفقه المُختاره ، و هي رتبه في العلم، أما البحث عند عقليه ابن عربي فغالبا إن لم يكن دائما يتخذ الشرع كمقدمه و بوابه للولوج في عوالم المعرفه اللامتناهيه ، فتراه يبدأ في الحديث عن مسأله في الجماع في رمضان ، و ينتهي بالحديث عن علاقه العقل بالنفس . ابن رشد يحصرك في طبقه ، ابن عربي يعرج بك إلى كل الطبقات . و كل معراج لابد له من منطلق ، و من أرض مكه انطلق معراج النبي عليه السلام ليصل إلى مستوى يقول

فيه حضره جبريل عليه السلام " لو تقدمت أنا لاحترقت ، و لو تقدمت أنت لاخترقت " . التنزيل من المطلق إلى المقيد ، و التأويل من المقيد إلى المطلق . كلاهما حق ، و لكن الحق أحق أن يُتبع و هو الواسع العليم . مع ملاحظه أن ابن عربي لا يختار الرأي الظاهري بناءا على الإعتبار الباطني ، بل حين برهن على اختياره الظاهري توسل بحجج ظاهريه من مرتبتها ، و هذا مهم . لكل طبقه علمها و أصولها ، و بين العلوم كما بين الطبقات برازخ ، فالقاعده هي حفظ كل طبقه حسب حدها ، و الإستثناء ما كان غير ذلك .

و أما من حيث التأصيل ، فإن الله تعالى يقول " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " و "إلا وسعها" . و يقول النبي صلى الله عليه و اله و سلم "«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " ، فالفكره الجوهريه هنا هي أن المُجتهد له حجته عند ربه ، و له نصيب من الأجر بغض النظر عن نتيجه إجتهاده . و السؤال الآن : على ماذا يؤجر و الله يقول أن الوزن يومئذ هو " الحق " ؟ الجواب عندنا هو التالي : بناءا على ما سبق و غيره من أصول كحفظ الله للأمه و العلماء و مباركته لهم ، فإننا نعلم أن كل مجتهد بحق و حجه لابد و أن يكون لثمره إجتهاده قيمه من حيث الحق . حتى إن أخطأ الأفضل و الأسلم في نفس الأمر ، أي لو افترضنا أن النبي عليه السلام حضر و حكم في المسأله ، فإن حكمه هو عين الصواب ، حتى إن كان جمعا بين أكثر من احتمال بحسب الظروف و الشروط الموضوعيه لكل قضيه و مسأله ، إذ النبي يحكم بما أراه الله ، و الأمه بعلمائها و أتباعهم هي الممثله للنبي عليه السلام على العموم ، فلا يمكن أن تجتمع على ضلاله كما لا يمكن للنبي عليه السلام في فرديته المقدسه أن يجتمع أمره على غير هدى أو يقره ربه سبحانه عليه ، فكل عالِم من علماء المسلمين فيه شعاع من ذات النبي عليه السلام ، يقل أو يكثر ، يصغر أو يكبر. و ببركه هذا النور نرى القيمه الجوهريه لكل اجتهادات علماءنا الكرام ، مهما اختلفت مشاربهم و مداركهم ، بل حتى لو رأينا في اجتهادهم ما لم يرونه هم بأنفسهم - و نقول هذا جدلا إذ إن من المقرر عندنا أن أهل الاجتهاد و ساده العلماء هم أهل علم بالباطن و الحقائق حتى و إن لم يظهروا ذلك لعامه الناس من الموافق فضلا عن المخالف . و لذلك ترى الشيخ الأكبر يقول مثلا (فمن رأى أنه لا حكم لها فيما دعيت إليه قال : لا كفاره عليها) فهو يعتبر أن الرأي الظاهري نابع من الرؤيه الباطنيه ، و إن كان على المستوى الظاهري الحجاج و الجدل و البحث محكوم بأصول ظاهريه ، كما يفعل هو نفسه و إن كان مشاهدا للحقائق التأويليه في اختياره الشرعي و غير اختياره أيضا . و من هنا عدّ أهل التصوف كبار الفقهاء من قبيل مولانا أبو حنيفه و مالك و الشافعي و احمد و غيرهم من أقطاب التصوف و العرفاء . قيمه علماء المسلمين ، قيمتهم الفعليه بل جوانب من قيمتهم ، غائبه عن الكثير من الناس . و بقدر معرفه الإنسان بالنبي عليه السلام تكون معرفته بقدر علماء المسلمين ، إذ " العلماء ورثه الأنبياء " ، فإن لم تكن عارفا بمقدار المال الذي تركه المورث ، أنى لك أن تقدر قيمه المال الذي سيرثه ولده و زوجه . يوسف جوهره الكون ، و لكن عند أهل الغفله كان منزله هو غيابت الجب. و ابرهيم مرآه الرحمن ، و لكن عند أهل الأصنام الفكريه كان حطبا للجحيم . و محمد

معشوق الوجود ، و لكن عند أهل الجاهليه كان مجنونا يستحق السخريه . من لا يعرف الله لا يعرف الأنبياء ، و من لا يعرف الأنبياء لا يعرف العلماء ، و من لا يعرف العلماء فليختر أي أبواب النار السبعه ليدخل منها . و من يعرف الله سيعرف الأنبياء ، و من يعرف الأنبياء سيعرف العلماء ، و من يعرف العلماء فليختر أي أبواب الجنه الثمانيه ليدخل منها . و مقدار معرفتك بالعلماء يظهر بمقدار حبك لدراسه علومهم و العمل بها و تعليمها ، كما قال حضره علي الرضا عليه السلام " رحم الله امرئ أحيا أمرنا . قالوا : و كيف يحيي أمركم يا بن رسول الله ؟ قال : يتعلم علومنا و يعلمها الناس "

هذا فيما يخص الملاحظه الأولى . أما الملاحظه الثانيه فهي عن الطريقه التي سنتبعها في هذا الكتاب إن شاء الله . يوجد أمامنا احتمالات ، لنذكرها قبل أن نعيّن اختيارنا بإذن الله حتى إن وجد أحد فائده في احتمال آخر لم نسلكه يعمل هو على إخراجه .

الاحتمال الأول هو الاقتصار على مذهب واحد .
الاحتمال الثاني هو السير على طريقه ابن عربي و تكميل الأبواب التي لم يذكرها في الفتوحات .
الاحتمال الثالث هو انتخاب مسائل معينه من شتى أبواب الشريعه ، و عمل مقارنه بين ذهنيه ابن رشد و عقليه ابن عربي في الأبواب الخمسه الأولى ، و وضع تأويلنا في الأبواب الأخرى .

أما عن الأول ، فإن الفائده الأساسيه فيه تتمثل في استيعاب رؤيه و منهج المذهب ، و بالتالي يمكن أن نعمل بعده على دراسات للمذاهب الأخرى ، و بذلك تتبين مواقف المذاهب على المستويات الأعمق و الأشمل . و فيه من التركيز و التدقيق ما لا يوجد حين يتم العرض المقتضب و الثمره النهائيه للحكم لكل مذهب موجود .
أما عن الثاني ، فإن تكميل اللاحق لعمل السابق هو من صلب العلم و الوراثه ، و فيه من البركه ما يدركه أهل الحس . إلا أننا لا نجد أنفسنا أهلا لوضع عملنا كمكمل لعمل جناب الشيخ الأكبر ، و لو عملنا تكميلا فإنما هو تكميل من حيث الصوره و المبنى ، و ليس من حيث الجوهر و المعنى ، فأين إعتبارات الشيخ الأكبر من إعتبارات العبد الأفقر .
أما عن الثالث ، فإن فائدته الأساسيه هي في تأصيل منهاج مع ضرب أمثله لكيفيه دراسه الشريعه دراسه شامله مستوعبه متعمقه ، و بعد وضع المفاتيح في أيدي أهل الجهاد الأكبر و الكبير ، يستطيع كل مجاهد أن يفتح من خزائن المعرفه بقدر واديه و سعه أفق قلبه و نظره و ما يفتحه ربه عليه .
و سيكون عملنا إن شاء الله هو الاحتمال الثاني . و سنعتمد على " بدايه المجتهد " كمصدر لتسلسل المسائل و الآراء الشرعيه على نمط سير شيخنا ابن عربي ، و سنبدأ من كتاب الجهاد الذي هو بعد كتاب الحج الذي توقف عنده شيخنا سلام الله عليه . و (م) تعني مسأله ، (ع) تعني اعتبار .
هذا و الله الهادي و الفاتح ، و هو حسبنا و نعم الوكيل . فتعالوا ننظر .

(كتاب الجهاد)

الجهاد يفترض وجود كثره ، من طرفين أو أكثر ، و يتوجه طرف من هذه الأطراف ليغلب الثاني و يدفع شيئًا منه عن نفسه أو أن يدمر شيئًا فيه ، فالطرف المجاهد يتوسل للغلبه إما شئ من نفس الطبقه التي يتم الجهاد فيها كاستعمال السلاح الجسماني في الحرب الجسمانيه ، أو شيئًا من طبقه أعلى لقهر شئ من طبقه أدنى بحكم أن الأعلى يغلب الأدنى و يحيط به و هذا كاستعمال نور الفكره لتغيير الصفات السيئه للنفس إذ العقل فوق النفس ، و في كلتا الحالتين دائما تكون وسيله الغلبه شئ أعلى من المغلوب ، و الأمر في نهايه التسلسل المتعلق بالكثره و جهاد بعضها ضد بعض إلى الوحده المطلقه ، و لذلك قال سبحانه " إن ينصركم الله فلا غالب لكم " ، إذ الوحده هي الغلبه النهائيه التي تقهر كل كثره بمحض تجليها ، و من هنا يرتبط اسم الله الواحد باسمه القهار في القرءآن " أم الله الواحد القهار " . فطريق الغلبه في الجهاد، أي جهاد ، يرجع في المحصله إلى الاستعانه بالأعلى و الوحده المتعاليه ، و كل ما سوى ذلك إنما هو صور و مظاهر لهما ، كمثل التوحد بين الناس و تراصهم كبنيان مرصوص و عدم التنازع حتى لا يقع الفشل و تذهب ريح النصر ، فإن هذا التوحد إنما هو صوره الوحده المتعاليه على المستوى البشري ، و هكذا في كل الصور الأخرى .

الباب الأول : معرفه أركان الحرب .

(الفصل الأول : في معرفه حكم هذه الوظيفه .)

م : قال الجمهور أنها فرض على الكفايه ، و قال البعض أنها تطوّع .

ع: يقول القرءآن " و جعلنا منهم أئمه " أي بعضهم أئمه ، و ذلك لأن القله و النخبه دائما هي التي تقود بقيه الناس ، و في التعليم يكفي أن يكون هناك بعض من يقوم به فينشر العلم في البقيه . و المُعلّم إما أن يكون قد تلقى علمه بطريق الوهب أو طريق الكسب ، أي إما أن يكون من مصاديق "الله يجتبي إليه من يشاء " أو مصاديق " و يهدي إليه من ينيب " ، و لذلك قال البعض أن حكم الجهاد على قسمين ، إذ الجهاد الكبير و هو تعليم القرءآن و العلم كما قال ابن عباس لرجل سأله عن الجهاد الأصغر فقال له " ألا أدلك على خير من الجهاد ؟ تبني مسجدا تعلّم فيه القرءآن و الفقه و السنن " أو كما قال رضوان الله عليه ، هذا الجهاد الكبير أيضا أهله ينقسمون على قسمين ، فبالنسبه لمن كان من أهل الوهب فإن التعليم لهم تطوّع ، كما قال الله عن سليمان " هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب " و قال لنبيه " فاحكم بينهم أو أعرض عنهم " . و أما من كان من أهل الكسب ، فإن التعليم بالنسبه لهم فرض على الكفايه ، كبقيه الأعمال الإنسانيه التي حكمها حكم فرض الكفايه

كالطب و الهندسه و الزراعه و نحو ذلك ، و لسان حال المكتسب هو " لئن آتانا من فضله لنصدّقن و لنكونن من الصالحين " . و ترى ذلك أيضا في العالم في قصه موسى ، إذ لو كان التعليم فرضا عليه لما جاز له أن يطلب الفراق بعد أن جاءه الطالب . إلا أن التعليم فرض عين بالنسبه للرسل الذين أمرهم الله بالتبليغ ، فهؤلاء حكمهم كحكم من كتب عليهم القتال بعد أن توفرت موجباته كلها . فبين أهل الوهب كالأولياء و أهل الكسب كالطلّاب ، يوجد أهل التكليف و هم الأنبياء ، و النبي من حيث هو ولي حكمه حكم أهل الوهب و أما من حيث هو نبي و رسول فحكمه حكم أهل التكليف ، و أما بقيه العلماء فيقعون تحت خانه فرض الكفايه أو التطوّع ، اللهم إلا إن جاء الأمر الإلهي لواحد منهم بأن يقوم بأمر ما فعندها يدخل في حكم أهل التكليف من هذه الحيثيه فيلحق بهم في الدرجه بقدر ما كُلّف به ، فالعلماء الذين أمرهم الله بأن يبينوا الكتاب و لا يكتمونه كلهم حكمهم حكم أهل التكليف من هذه الحيثيه ، و لله الحمد فإن علماء الأمه قد وفّوا هذه الفريضه حقها فبينوا الكتاب كله و نشروه من أول يوم حتى لم تبقى منه آيه مكتومه ، و أما معاني الكتاب العزيز و أسراره فإن طلبها يكون من أهلها من أهل الوهب و الكسب على النسق الذي بيناه . و أما على المستوى الذاتي للإنسان ، فإن حكم (فرض على الكفايه) يعني أنه على البعض دون البعض الآخر ، و هو كذلك في الإنسان ، إذ الجهاد الأكبر و هو جهاد النفس كما نص عليه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ، إنما يكون بالعقل ، أو بالبدن ، أو بكلاهما ، فإما أن يتم تنوير النفس من العقل الأعلى ، إذ إذا صلح القلب صلح كل شئ ، و إما أن يتم قهر البدن و سد منافذ ملذات النفس فيه ، فيتحول البدن إلى نار ، فتفر النفس منه إلى العقل بحكم " ففروا إلى الله " و الفرار لا يكون إلا من مكروه و مخيف و قاهر ، فالإنسان الذي يريد أن يصلح نفسه و يزكيها ، أمامه طريق العقل الإشراقي أو طريق البدن الناري ، و في المحصله يجب أن يصل طريق البدن الناري إلى فرار النفس إلى العقل الاشراقي ، فالإصلاح في الواقع لا يكون إلا بالعقل ، و ما سواه وسائل و ذرائع مؤقته ، " و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون " فإن كان عدم العقل رجس ، فالعقل قدس . فالجهاد أبدا لا يكون إلا للبعض ، أو (فرض على الكفايه) . و أما حكم (تطوّع) فإن التطوّع من مظاهر الإراده ، و الإراده من الربوبيه ، و أما الفرض فهو شأن العبوديه ، فالإنسان من حيث هو عبد فقير ، و لكن من حيث أنه قابل لأسماء الله الحسنى و إفاضاتها كالعزه و العلم و القوه و القهر فهو عبد في صوره رب ، و فيض الاسم الإلهي على العبد الفقير بالذات يشبه دخول شعاع الشمس في البيت المظلم ، فإن أهل البيت إن كانوا أصحاب غفله قد يتوهموا أن بيتهم مستنير بذاته ، و أن النور صفه ذاتيه لهم خصوصا إن طال مكث الشمس فيه و نسوا ما كانوا عليه من قبل من فقر إلى النور ، فيغيبوا عن صفه الإفاضه فيتوهموا الربوبيه في أنفسهم كما قال فرعون الغافل بامتياز " أنا ربكم الأعلى " حين شاهد إفاضات اسم الملك عليه ، فلما غربت شمس الاسم و رجعت الصوره صوره عبد كما أن الحقيقه حقيقه عبد ، غرق و من معه في اليم ، كذلك العبد حين يكون تحت حكم (فرض) فإنه يكون عبدا في المبنى كما هو كذلك في المعنى ، و أما حين يكون تحت حكم (تطوّع) فإنه يكون ربا في المبنى و لم يزل عبدا في

المعنى ، و من هنا تجد القرءآن يسبغ من صفه الحق سبحانه على رسول الله صلى الله عليه و سلم فيقول " أغناهم الله و رسوله من فضله " و " و الله و رسوله أحق أن يرضوه " بالضمير المفرد ، و ذلك لأن رسول الله هنا ظاهر باسم الله تعالى من حيث الافاضه ، و لم يزل فقيرا بل صاحب لواء "الفقر فخري" بالأصاله ، فحين يكون العبد في صوره رب يستطيع أن يقول أن حكم الجهاد (تطوّع) . و بالنسبه للذات ، فإن التطوع هو مقام الوحده المتعاليه ، و ذلك لأنها قد تعالى على ثنائيه الكون ، فهو يجد العمل و ترك العمل سواء ، و لأن عينه المشاهده للوحده الذاتيه للحق سبحانه تجد أن العلم و تركه سواء ، فإنه يحتاج إلى مرجّح للدخول في العمل ، و من هنا يقول أنها (تطوّع) إذ لولا إرادته لما ترجّح العمل على تركه .

م : تجب على الرجال ، الأحرار ، البالغون ، الذين يجدون بما يغزون ، الأصحاء .

ع : هذه الأوصاف الخمسه هي المقامات الخمسه للعقل الكامل الذي يمكن أن ينتصر في جهاد النفس . فأولا (الرجال) لأن الرجل يمثّل العقل ، كما المرأه تمثّل النفس ، و قد بيّنا أن الجهاد إنما يؤول أمر الانتصار فيه إلى العقل ، و النفس قابله منفعله . فالرجل هو الفاعل ، و حين يُراد الانتصار في الشئ يجب أن يبتدئ العمل من الجهه الفاعله القادره على إحداث الأثر المطلوب ، و ليس كطريق أهل العبث الذين يتوسلون بأسباب قاصره لا تسمن و لا تغني من جوع ، و إن أغنت قليلا أفقرت كثيرا و عما قريب يزول أثرها كمن يبني عمله على ارضاء البدن بشهوه أو بمال ، فإن الأثر الذي يمكن أن يحدثه ذلك لا يتجاوز قدر الشهوه أو المال ، ثم إذا انقطع الإمداد بذلك أو جاء ما هو أفضل منه انقلب على عقبيه و انتكس و ارتد على أعقابه القهقري ، إنما الجهاد الأتم ما كان له سبب تام لا يحول و لا يزول ، " إن ينصركم الله فلا غالب لكم " . و ثانيا (الأحرار) الرق هو انحصار الوعي في الكون ، و الحريه التحرر من الكون كله ، و ذلك لا يكون إلا بشهود الواحد القهار سبحانه ، فمن كان عبدا للكون قهره الكون ، كما أن الذين كانوا عبيدا لفرعون قهرهم فرعون و لم يروا جمال موسى الجاذب للحضره العليه ، بل كان حظهم أن شاهدوا مسرحيه ثعابين و عصي ثم انتكسوا بعدها "على خوف من فرعون و ملإيه " ، و ذلك لأن الذي يجد وجوده مرهونا بإراده فرعون و وجوده ، لاشك أنه سيخاف من تغيّر هذه الإراده أو زوال هذا الوجود ، و أما الذين تحرروا من الإراده الظلّيه و المظاهر الفقيره ، فثبت جنانهم في عين الحق تعالى و لسان حالهم و حتى و هم في عز غناهم و قوتهم " لا ملجأ من الله إلا إليه " ، فإن هؤلاء هم الأحرار الذين على يديهم يكون فتح خيبر النفس ، فحين تأمر الشريعه الإلهيه بأمر يقوم به و لا يقلب الأمور و يلف و يدور ظنا أن تقديره لأسباب النصر خير من التقدير الإلهي ، و الواقع أن الشريعه لا يقوم بها إلا الأحرار ، الذين يعلمون أن كل ما في الخلق إنما هو ظل لإراده الحق ، فإن كانت إراده الحق هي السير على أمر ما فإن الخير و الفلاح فيه كائنا ما كانت الحاله حسب المظاهر ، و حين كان المسلمون يعلمون ذلك خضعت الأرض و من عليها تحت أقدامهم بالرغم من اجتماع الأسباب السطحيه ضدهم بما لا مثيل له في التاريخ

المعروف ، و لكن حين تغيّرت أنفسهم و أصبحوا يفكرون في ما يسمونه " الأخذ بالأسباب " أصبحوا تحت أقدام الأرض و من عليها . الحريه شرط النصر ، و من تعلّق بالنصر فهو عبد للنصر و ليس عبد لله النصير ، فالفقه كله في الحريه من الأكوان و العكوف على عتبه باب القدره الإلهيه . و الذين بلغوا هذا الطور هم ، ثالثا ، (البالغون) ، فالبلوغ هو بدايه الرشد و القوه ، و مبدأ كل رشد و قوه هو الحق سبحانه ، فمن استقر قلبه عنده فقد بلغ ، و الباقي كلهم أطفال . و رابعا (الذين يجدون بما يغزون) و هو السلاح و الزاد و الراحله إن كان السفر طويلا ، أما السلاح فهو العلم بالجدل و الحوار و المناظره و التدقيق في مقولات الخصوم و تحليلها هذا فيما يتعلق بالجهاد الكبير ، و أما فيما يتعلق بالجهاد الأكبر فإن السلاح هو العلم بنفس هذه الأشياء إلا أنه في التعاطي مع الهوى، فإن الهوى له حججه و أوهامه و مقولاته الذي يجذب بها النفس إلى الهاويه ، فعلم العقل بكيفيه مقارعه الهوى هو السلاح . و أما الزاد فهو الأفكار و الأمثال و القصص و العبر و الكتب بمختلف ألوانها و مواضيعها . و أما الراحله فهي المعين على الطريق و يتمثل بالمرشد و الأخ في الله ، فإن بعض الأمور تستطيع أن تحلها بنفسك ، و لكن بعضها الآخر تحتاج فيه إلى من يعينك ، و الصبر و الصلاه هي الراحله الداخليه ، كما أن المرشد و الأخ في الله هو الراحله الخارجيه ، " استعينوا بالصبر و الصلاه " و " تعانوا على البر و التقوى " ، و هذا لا ينفي صحه قولك " إياك نستعين " ، لأنه فرق عظيم بين الاستعانه " من دون الله " و الاستعانه " من لدون الله " ، و الشرك إنما هو في الصنف الأول ، و أما الثاني فهو من عين بحر التوحيد ، إذ من يرى بعين التوحيد يكون كل شئ له "من لدن الله" ، حيث أنه لا يشهد إلا الله و أسماءه و مظاهر أسماءه ، فأينما ولى وجهه فثم وجه الله الواسع العليم . فالغزو يحتاج إلى أسباب ، و ذلك لأن الجهاد كله كما قدّمنا إنما يتعلق بالأكوان ، و الأكوان مقر الأسباب و الأخذ ببعضها لتحصيل الآثار فيها ، و لذلك الفاني في الله ممن أصبح لا يرى إلا الله و أصبحت إنّيته مندكه اندكاكا لا يجد به قوه و رغبه و لا دافعا على أي نزاع مع أي مخلوق ، أو كان يرى الحق في العدو كما يراه عند نفسه ، فأصبح مستغرقا في الوحده على نحو يحول بينه و بين العزيمه للجهاد من فرط شهود الجمال الإلهي ، مثل هذا و إن كان من القله دائما لا يقوى على الجهاد الكوني ، إذ هو قاصر عن شهود الكون في مرتبته و الأسباب حسب حقيقتها ، فمثله لا يجد السبب للأخذ بالأسباب أصلا ، فيسقط عنه الجهاد و هو من الضعفاء و المرضى و العرج و الذين لا يجدون ما ينفقون . فالغزو مقام صحو ، اللهم إلا للكامل الذي يكون في قمه صحوه و في قمه محوه في آن واحد ، فيكون صاحب مشهد " و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى " بقدر وراثته لا بقدر صاحب الأصل صلى الله عليه و سلم . و خامسا (الأصحاء) و هذا من فروع الصحو و القيام في الكون ، و تمام الصحه في اعتدال المزاج و الاركان و الاعضاء ، و هذا في الروح يعني أن الإنسان أصبح يشاهد كل المشاهد و يعطي كل ذي حق حقه ، فهو يرى الوحده و يرى الكثره ، و يرى الحق و يرى الخلق ، و يرى التوحيد و يرى المراتب بدرجاتها و دركاتها ، و لكن مع رجوع كل كثره إلى الوحده ، و الخلق في الحق ، و المراتب في عين النظام التوحيدي الكامل لها و الذي يدور

حول قطب العالم و مركز دائره وجوده . فمن اكتملت هذه الصفات الخمسه فيه فهو الذي يتأهل للجهاد و يكون يد لله في الحرب بكل أصنافها .

م : عامه الفقهاء على أن من شرط هذه الفريضه إذن الأبوين فيها ، إلا أن لا يكون هنالك من يقوم بالفرض إلا بقيام الجميع به ، و اختلفوا في إذن الأبوين المشركين .

ع : عباره النبي عليه السلام التي أخذ منها الفقهاء هذا الحكم هي " والداك " ، و فرق بين الوالد و الأب . فالوالد هو الذي منه تولّد الشئ ، و الله " لم يلد و لم يولد " إذ الولاده و تولّده الأشياء من بعضها إنما هو بحسب ظهورها في الكون ، إذ في ما فوق الكون لا تولد و إنما كل شئ حاضر أزلا و أبدا ، كالمعلومات في علم الله المطلق . فالحد الأعلى للكون هو بدايه كل تولد فيما دونه من طبقات و مراتب ، و إنما تتولد الأشياء بحسب ما يأتي الوالد من وهب و مد من الحضره المطلقه المتعاليه ، "ووهبنا له اسحاق و يعقوب " ، فالحضور في المستوى المطلق ، و التوالد في المستوى المقيد ، و ذكر إذن الوالد إشاره أخرى إلى حقيقه كون الجهاد شأن كوني ، و لا جهاد في ما فوق الكون أي عند الله تعالى . و إذن الوالد لا يكون إلا إن كان حيا ، مما يعني أن ولده دونه في الرتبه فهو تابع له ، "أنت و مالك لأبيك " فهذه تفترض أن الأب حي ، فالمسأله المذكوره إنما تفترض حياه الوالدين ، سواء كانا من المسلمين أو من المشركين . و على ذلك ، يكون الولد الراغب في الجهاد هنا يعبّر عن القلب التابع لمرشد معين ، أي المريد و شيخه ، فالمريد بحسب حكم عامه الفقهاء لا يجاهد في شئ إلا بأمر شيخه أو إذنه له فيه ، إذ الشيخ بمنزله الوالد القلبي ، كما أن ذاك هو والده الصوري القالبي ، و قد يجتمعان في شخص واحد كالحال بين ابرهيم و اسحق أو داود و سليمان . فالأصل هو أخذ المريد للإذن من شيخه في شؤونه كلها إذ حياه المريد و المُراد كلها جهاد ، و قد يقال أن الله نفى استئذان الذين يؤمنون بالله و اليوم الآخر في الجهاد بأموالهم و أنفسهم ، و الجواب أن ذلك متعلق بالاستئذان الذي هو رغبه في الانصراف عن الجهاد كما يفعل الخوالف و العياذ بالله ، و ليس هو الاستئذان الذي هو أخذ للموافقه من جناب الرسول الأعظم للدخول في الجند . ثم ورد استثناء في كلام الفقهاء - رحمهم الله - فقالوا (إلا أن تكون عليه فرض عين مثل أن لا يكون هنالك من يقوم بالفرض إلا بقيام الجميع به) ففي هذه الحاله حتى لو لم يأتي الإذن من الوالدين يجب الجهاد . و ذلك من قبيل واجبات الشريعه و مقتضيات الحقيقه التي تفرض نفسها على ذات المريد ، فإنه حتى و إن لم يأذن له شيخه في إتمام مقتضى هذه الواجبات و الواردات فإنه يتعين عليه القيام بها كائنا ما كان أمر شيخه ، إذ إنه إن لم يقم بها احترق وجوده ، و إنما اتبعنا رسول الله لنفر من النار لا لندخل فيها ، و لكن ليحترز المريد من ذلك إذ قد يرى الشيخ ما لا يراه هو ، فلا يتسرع كتسرع موسى مع العالم ، فإن موسى هو حجتنا في هذا المسلك إذ إنه لما ورد عليه واجب الشريعه و العداله و مقتضى حقيقته كعابد للحق سبحانه ، و إن كان قد أعطى العهد بالطاعه الكامله و عدم السؤال عن شئ حتى يُحدث له شيخه ذكرا ، فإنه قام بمقتضى الوارد بالرغم من ذلك ، و لكن ليحترز المريد فإن الله قد أنبأه ما قد يقع إن تسرع في الاعتراض على شيخه ، و هذا من توفيق الله سبحانه للمريد فإنّا لا

نعلم له سببا يتخذه غير الاعتصام المعنوي بالحق سبحانه ليحول بين قلبه و بين الاعتراض أو العمل بمقتضى الوارد و لواجب في غير موارده القاطعه التي لا مفر منها لبقاء دين المرء و وجوده . فهذا فيما يتعلق بالرأي العام للفقهاء الذين رأوا الإذن كشرط . و أما الذين لم يروه كشرط ، فنظروا للإنسان من حيث إنه فرد مستقل ، إذ إنما خُلق الإنسان فردا ، و سيموت فردا ، و سيحشر فردا ، و سيقف للحساب فردا ، و سيقرأ كتابه فردا ، و " كل امرئ بما كسب رهين " ، و على ذلك يكون الجهاد إراده فرديه مستقله ، و ليس إراده جمعيه تابعه للغير . و الفرق بين الأمرين ، هو أن الفرد ينظر إلى المنشأ الباطني للعمل فينظر في قلبه فيأخذ الإذن منه ، و أما التابع فإنه ينظر إلى المنشأ الظاهري للعمل فينظر إلى والده فيأخذ الإذن منه ، فالفرد عبد اسم الباطن ، و التابع عبد اسم الظاهر . الفرد يقوم بآيه " لا تُكلّف إلا نفسك " ، و التابع يقوم بآيه " أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم " . و الفرد ينظر إلى قوله تعالى الذي ينفي نفع والد لولده و العكس في يوم القيامه ، و ينظر إلى أن إذن الوالد من حيث صحه إظاهره لإراده الله ظن و أما أمر الشريعه بالجهاد في حال توفرت أحواله يقين ، و لا ينقض اليقين بالظن ، إلا أنه يوجد شؤم في الإنسان الذي يظن السوء بكل من حوله و لا يرى مصدر اليقين و الخير إلا في نفسه ، و قد تتلبس الأنانيه السفليه ثوب عشق الشريعه و الاستقلاليه ، فيهلك نفسه من حيث لا يشعر ، و لذلك كان الرأي العام للفقهاء هو بحفظ شرط إذن الوالدين ، فجهاد الظاهر يأخذ فيه إذن الوالد الظاهري ، و جهاد الباطن يأخذ فيه إذن الوالد الباطني ، و من هنا وقع الاختلاف في إذن الوالدين المشركين ، و ذلك لأن الوالد المشرك له اعتبار ظاهري هو فيه والد و القرءآن يقول " و صاحبهما في الدنيا معروفا " فحكمهم الدنيوي كوالد و ما يستتبعه ذلك من معروف لا يزول بمحض شركه الذي هو نجاسه القلب ، و له اعتبار باطني هو عين هذه النجاسه " إنما المشركون نجس " ، فوقع الاختلاف في وجوب أخذ الإذن لأن بعض الفقهاء نظر إلى ظاهره كوالد فأوجب الإذن كالوالد المسلم ، و البعض الآخر نظر إلى الباطن فنفى الإذن إذ القلب النجس لا يُرتجى فيه الخير و غالبا ما يكون الخير في ضد ما يقوله . و الوالد المشرك هو كالفكره الباطله ، فإنها من حيث أنها فكره لابد و أن يكون فيها نور حق باعتبار ما و حيثيه ما ، فمن هذه الحيثيه يجب أن تؤخذ و يقشرها العارف و يخرج لبها النوراني ، فإنه يستحيل أن توجد فكره لا خير فيها من كل الجهات ، و كذلك يقال في الكتب ، فكل كتاب فيه خير حتى لو كان باطلا من أوله إلى آخره ، فإن معرفه كونه باطلا - على أقل تقدير - هو من الخير ، و لكن من حيث أنها باطله فوجودها كعدمها إذ " ما يبدئ الباطل و ما يعيد " فالمشرك حكمه حكم العدم و الظلام و اللاشئ ، و بالتالي يرفضه أهل الحق و لا يبالون بما تقول هذه الفكره أو ذاك الكتاب . و الاختلاف في الشئ دليل على أن له وجها للحق و وجها للباطل . الإذن فتح و فعل ، و كل فتح و فعل فإنما يرد إلى الله الواحد الأحد ، و الشرك هو شهود الكونيات - الزوجيه " ومن كل شئ خلقنا زوجين " - باستقلال عن الحق ، أو شهود أسماء الجمال و الجلال باستقلال عن اسماء الكمال و الوحده المحضه التي تفنى فيها كل ثنائيه ، فالشرك لا يمكن أن يكون فيه فتح و فعل ، إذ الوحده هي مصدره ، و بهذا الاعتبار

لا يُنظر إلى إذن الوالد المشرك إذ إذنه لا يؤثر في الواقع شيئا . و لكن حيث أن الوالد إنسان ، و كل إنسان في فطرته التوحيد مهما تلبس بما سواه ، فإن إذنه يحتوي على سر التوحيد و إن كان من وراء حجب متعدده . فالأمر يرجع إلى كل إنسان و حاله مع ربه ، إذ إن بعض الناس لو أطاع والده و والدته في ما يأمرانه به لهلك و ضل و انتكس ، حتى و إن كانا من المسلمين ، و حتى على المستوى الظاهري أو الباطني ، و نعرف من كان هذا حاله ممن آل الأمر بوالده أن كفر بالإسلام و والدته أن رجعت عن أوامرها السابقه و بقيت على الحياد فيما يتعلق بحياه ابنها و طريقته ، فلولا أن الله ثبّته في البدايه لهلك في النهايه ، فالأمر يرجع أيضا إلى حال الوالدين ، من لم يكن من ورثه العلم النبوي فالأصلح عدم طاعته لمجرد طاعته ، بل لابد أن يكون لأمره شاهدا و حجه و منطقا يبرره عند الولد . و الله أعلم .

م: اختلفوا في إذن الغريم للغارم بالخروج قبل سداد الدين و الجمهور على جوازه و بخاصه إذا خلف وفاء من دينه .

ع : الدَين ذنب متعلق في ذمه الغير ، و الذنب أعدى أعداء الإنسان كما قال حضره أمير المؤمنين علي عليه السلام " لا يخافن إلا ذنبه " ، فالدين عدو مباشر للإنسان ، و أما العدو الخارجي الذي يلقاه في الحرب فهو عدو بعيد عنه ، و الأمر قد ورد بأن " قاتلوا الذين يلونكم " ، فأولا اقتل ذنوبك القائمه فيك ، ثم قاتل أعداءك الذين يهددون حياتك . و أما رأي الجمهور بجواز خروجه عموما حتى و إن كان عليه دين ، فإن معناه هو التوكل على الله في أنه سييسر له إن صدقت نيته من يسدد عنه دينه ، فإذا خلف وفاء من دينه فهو في حكم المقضي فلا كلام فيه إذ يكون كمثل الذي استغفر من ذنبه و أصلح ما أدى إليه ذنبه من خلل إن كان تحت يده و دعا الله أن يصلحه عنه إن خرج عن مدى طاقته إذ " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " . فالكلام هو عن وجود طرف عليه دين ، و طرف له دين ، فهل يجوز خروج الذي عليه بدون إذن الذي له ؟ الجمهور على جوازه ، و البعض على المنع . فمن منع فاعتباره ما سبق و ذكرناه . و من أجاز فاعتباره أيضا تقديم حق الله على حق الإنسان ، إذ لو تعيّن على المَدين الجهاد فهذا يعني أن لله حق في عنقه و للمَدين حق في عنقه ، و "دَين الله أحق بالقضاء " ، فإن صدق في نيته يسّر الله من يقضيه عنه لو استشهد كما وقع لصاحب القصه المعروفه حين أدى حضره علي عليه السلام الدين عنه بعد أن امتنع رسول الله صلى الله عليه و سلم من الصلاه عليه بعد علمه أنه عليه دين لم يوفّيه . و معنى ذلك نفي قيمه الذنب من حيث الجوهر و المسؤوليه عن كل مخلوق في كل ما يصدر منه أيا كان . فمن حيث الجوهر و الحقيقه المطلقه ، لا يوجد إلا الحق سبحانه ، و على ذلك كل ما يصدر من المخلوق من ذنب و سيئه أو خير و حسنه ، كله لله و منه و إليه لا إله إلا هو ، " قل كل من عند الله ، فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا " . و لولا ما احتاجه الإنسان من مال لما استدان ، و لولا فقره لما احتاج ، و لولا قهاريه الحق لما افتقر ، و قهاريه الحق عين ذاته إذ هو الصمد و كل ما سواه فإليه يصمد و منه يستمد ، فرجع أصل الاستدانه

إلى ذات الحق سبحانه . و لما كان الواقع كذلك ، جاز للمَدين أن يخرج ليجاهد في تحرير نفسه من الأعداء الذين يستطيع أن يجاهد ضدهم ، و يترك فقره الذاتي و مظاهره التي لا يستطيع بحال من الأحوال أن يتخلص منها ، " و من يتوكل على الله فهو حسبه " فالله سيوفّي دينه إن كان يعلم أنه فقير إليه في الوفاء كما كان فقيرا بسببه في الاستدانه . فقول الفقهاء (خلف وفاء من دينه) هو أن تجعل الله خليفتك في ذلك كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم في دعاء السفر " و أنت الخليفه في الأهل " و كما روي عن أبي بكر في قوله " خلفت لهم الله و رسوله " .فمن شاهد فقره إلى الله فالله خليفته في كل شئ ، و أما من استغنى فطغى فله لظى .

(الفصل الثاني : في معرفه الذين يُحارَبون)

م : اتفقوا على أنهم جميع المشركين . و قال مالك : لا يجوز ابتداء الحبشه بالحرب و لا الترك و لم يزل الناس يتحامون غزوهم .

{ ملاحظه : سنلتزم إن شاء الله ما يذكره القاضي ابن رشد في كتابه بدايه المجتهد فيما يتعلق بتعداد الأقوال الفقهيه الموجوده و الاحتجاج لها ، و إلا فلنا في بعض المسائل أقوال لم يذكرها كما في هذه المسأله مثلا }

ع : الكثره عداوه للوحده ، و الشرك كثره فهو عداوه للتوحيد ، و الكون من حيث هو كون يحتمل البعد عن الوحده ، و لذلك تجب محاربته بسيف العرفان و التوحيد أبدا ، و الأصل في الكون أنه قرءان ناطق بالآيات الداله على الواحد المتعالي ، كما أن الأصل في الإنسان الفطره العاقله لذلك ، فإذن الأصل السلام مع الكون و ما فيه ، و أما إن وقعت العداوه بأن أصبح الكون حجابا عن الواحد فعندها تجب الحرب ضده حتى يفئ إلى أمر الله فيرجع إلى أصل حالته القرءآنيه . و الشرك كما قال مولانا عبد الواحد رينيه غينون في مقالته عن التوحيد ينشأ عموما من أمرين ، إما اعتبار الرمز هو عين المرموز له أو تشخيص الأسماء الإلهيه و جعل كل اسم منها شخصا مستقلا . بالتالي تكون الحرب بالنسبه للانحراف الأول هي حرب تأويل ، إذ عدم تأويل الأمثال و الآيات هو الذي يؤدي إلى هذا الانحراف . و الحرب بالنسبه للإنحراف الثاني تكون بالذكر المحض لعين الذات الأحديه ، إذ إنما يظن أن الأسماء الحسنى كائنات منفصله من لا يجد حقيقه الذكر في سره . فالنصر في الأولى هو مقوله " هو الحق " ، و في الثانيه مقوله " أنا الحق " . هذا اعتبار . و اعتبار ثان هو أن الإنسان عليه أن ينظر في كل ما يخص حياته و يعمل على تنظيمه بالنظام الشرعي الأدبي الذي تكون كل فقراته مستمده من أمر الله و رسوله و أوليائه ، و متوجهه نحو الله تعالى ، إذ كل أمر تطيعه و تعمل به إن كان من الله و رسوله فهو توحيد ، و إن كان من غير الله و رسوله فهو شرك ، فالتوحيد التام على مستوى الإنسان هو أن تكون كل شؤون صلاته و نسكه و محياه و مماته من الله و بالله و إلى الله رب العالمين ، و ذلك لا يكون على المستوى الاجتماعي الدولي إلا إن قام أولا في قلوب الناس و حياتهم الفرديه و الأسريه ، أولا الطور المكي ثم الطور المدني ، و بلا مكه لا مدينه . و أما فيما يخص الحبشه و عدم ابتدائهم بالحرب ، فذلك من حيث حسن ضيافتهم للمسلمين أثناء الهجره ، فمن رد

الجميل و الشرف كان الأمر النبوي بأن " ذروا الحبشه ما وذرتكم " ، و أما الترك فلنفس العلّه إلا أنها مستقبليه و التي تمثلت خير تمثيل في الدوله العليه العثمانيه التي حفظت و رعت المسلمين بعد ذلك ، فالنبي عليه السلام من باب أدب العبوديه و الأخذ بالأسباب فصل فرقه بإمامه حضره جعفر بن أبي طالب عليه السلام للهجره للحبشه و لم يأمرهم النبي بالقدوم إلى المدينه إلا بعد فتح خيبر فقال النبي عليه السلام قولته التي قرن فيها فرحه بين " قدوم جعفر أو فتح خيبر " ، و ذلك لأن فتح خيبر مثّلت استقرار دوله المسلمين في المدينه ، و هي بمنزله زوال الشرك من القلب و استقرار التوحيد فيه و الإمام علي له مقام عظيم خصوصا لهذا السر ، فحضره جعفر الطيار كان سيكمل الدعوه و إيصال الرساله في حال حدث حادث للنبي عليه السلام و من معه و لهذا السبب أمرهم بالهجره و لم يأمرهم بالرجوع إلا بعد أن استقرت الأوضاع ، و قيمه الحبشه كانت في كونها سببا أرضيا لحفظ الدعوه السماويه ، فشكرا لها أمر النبي عليه السلام بما أمر من تركها ، فقيمه أي دوله في عين النبي عليه السلام إنما هي بحسب حفظها و رعايتها للمسلمين و الإسلام الذي يحملونه ، و ما مثّلته الحبشه في أول الزمان مثّلته الدوله التركيه العثمانيه في آخر الزمان فجاء الأمر النبوي بنفس الصياغه تقريبا فقال " اتركوا الترك ما تركوكم " أو كما قال عليه السلام ، و النبي مُكاشف بحقيقه الكون من أوله إلى آخره ، كما ذكرت الآيات بل كما هو عين القرءآن " تفصيل كل شئ " ثم كما ذكرت الأحاديث الشريفه التي ذكر فيها بعض الأصحاب الكرام رضوان الله عليهم أن النبي عليه السلام حدّثهم في مقام معين فيما بينه إلى قيام الساعه فضلا عن العلوم العلويه كالجفر و غيره مما يعرفه أهله و من ورثه و إنما هو من إفاضات رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ، و الآيات التي تنفي علم الغيب عنه عليه السلام فإنما تنفي العلم الاستقلالي و تنفي العلم بما لم يشأ الحق سبحانه أن يطلعه عليه ، و المهم أن هذا المعنى الذي يتعلق بالترك قد كوشف به عليه السلام ، فللترك مقام في آخر الزمان كمقام الحبشه في أول الزمان ، و زياده و هي أن الترك أسلموا و الحبشه لم يسلم فيها إلا ملكها و الناس تبع لملوكهم . أما الاعتبار ، فإن الحبشه رمز السواد ، و الترك رمز البياض ، و السواد لون الغيب ، و البياض لون الشهاده ، و كلاهما من الأكوان ، فالغيب ملكوت ، و الشهاده ملك ، و كما تقدم ذكره ، فإن الكون بغيبه و شهادته ، بملكوته و ملكه ، لا يُحارب كموضع للشرك و الكثره الحاجبه إلا كاستثناء ، فالأصل هو تركه بسلام و على حاله إذ هو مجالي الأسماء الحسنى في الحقيقه ، و أفضل الأديان و الطرق ما كان قرءانهم هو الطبيعه المحضه و مسكنهم هو الطبيعه المحضه ، و إنما " ينزل " القرءان العربي على من لم "يعرج" إلى القرءان التكويني . " و إنه لفي أم الكتب لدينا لعلّي حكيم " . و كلمه " حبش " تعني تجميع الاشياء و الكسب ، و كلمه "ترك" تعني التخلي عن الشئ ، فهما من الأضداد ، الأول تجميع للأشياء و الثاني تخلي عن الأشياء ، فكلاهما من عالم التغير و الحدوث و القبض و البسط ، و هو تعبير آخر عن صوره الكون و شؤونه ، فإنما عمل المخلوق كله أيا كان في الكون ينحصر في كونه من "الحبشه" أو "الترك" ، أي إما أنه يجمع الأشياء و يكسبها لنفسه و أهله و أتباعه ، أو أنه يتخلى عن الأشياء بقلبه باليأس من

تحصيلها أو بالفعل بالتخلي عنها بعد تحصيلها . و الأصل في الإنسان الكامل أنه في سره في عين الوحده المطلقه ، و مستغرق في بحر الواحد المتعالي ، بالتالي عليه كقاعده أن لا يدخل في جهاد الحبش و الترك ، التجميع و التخلي ، بل يبقى في سكينته و في عمق ذاته متأملا مشاهدا ذاكرا للحق سبحانه متعاليا عن الكون و الدخول في معمعته ، و هو مقام " الفقر " الروحي الذي هو مكوث في قطب الوجود و مركز دائره الشهود ، و هذه سمه الإنسان الشرقي ، فالأصل فيه السكون بالوحده، و الاستثناء فيه الحركه في الكثره ، فإن دخل في الكثره للضروره دخل فيها بروح الوحده و النظام و الجمال ، حتى حين يقاتل أو يناضل فإن عمله يكون جمالا و بهاءا ، باستثناء الغربي الذي الأصل فيه الحركه في الكثره و الاستثناء الذي لا يكاد يتحصل لعله إلا في قمه النوم هو السكون في الوحده . فالأقوام بهذا الاعتبار ثلاثه ، عرب و حبش و ترك . أما العربي فثابت في مقام التجريد "الله" و أما الحبشي فمتحرك في مقام التجميع " يقبض " و أما التركي فمتحرك في مقام التخلي "و يبسط" ، و في نهايه المطاف الكل " إليه ترجعون " بعربكم و حبشكم و تركاكم . فالتركي من حيث تخليه أقرب إلى العربي ، و قابليه التركي على التعالي على الشئ هي التي أهّلته أن يكون وارثا لمقام العربي ، و أما من كان صاحب نزعه حبشيه كسبيه تجميعيه فإنه يجمع من حيث يجد فراغ نفسه و يرى حشوها بالأشياء الخارجيه فيكون منشأ للكفر و الإلحاد و النفاق . فالوحده عربيه ، و العزه تركيه ، و الزندقه حبشيه . و الغرب في هذا الزمان هم ورثه الحبش .

(الفصل الثالث : في معرفه ما يجوز من النكايه في العدو)

النكايه لا تخلو أن تكون في الرقاب أي الاستعباد و التملك أو النفوس أو الأموال .

م : أما التي في الرقاب . قال الجمهور : جائزه في جميع أنواع المشركين ، قال البعض : يُستثنى الذين حبسوا أنفسهم لله و لو زعما كالرهبان .

ع : ما هو الاستعباد ؟ هو تبعيه إراده و قوه و إنتاج العبد لسيده ، و سبب تسليم العبد لسيده بذلك يرجع إلى قهر السيد بترهيب العبد أو رحمه السيد بترغيب العبد ، فهو أبدا عمل من جهتين فاعل و قابل . فالعبوديه تبعيه ، و في التأويل قيام ذات العبد بذات الرب و عدم استقلاليتها عنه بشئ من الأشياء . و لها ثلاث تسميات أو اعتبارات " الرقاب " و " الاستعباد " و " التملك " ، و ذلك لأن الإنسان له ثلاث مراتب ، قلب و نفس و بدن . " الرقاب هي أكثر هذه المفاهيم الثلاثه تعلقا بالمستوى البدني ، و مأخوذ من صوره الرقبه التي تربط بين الرأس و بقيه البدن ، و السبب هو أن الرقبه هي الوسيط بين قوى الدماغ و الجهاز العصبي و الإدراكي و بين البدن الذي يتلقى هذه القوى فيحيا و يعمل ، و بربط المخلوق من رقبته يمكن التحكم فيه عاده ، و تشير إلى منزله وساطه الفيض بين الحق و الخلق . ثم مفهوم " الاستعباد " يشير إلى التبعيه و الدونيه في الرتبه ، و هي أليق بمنزله النفس التي هي تابعه بذاتها للقلب سواء كان القلب محكوما بالعقل الروحي أو بالهوى الشهواني ، و لذلك حين ذكر تبعيه المؤمنين للنبي الذي هو صوره العقل الروحي ، قال " النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" فذكر الجانب النفسي إذ هم كالنفوس له ، و لم يقل : أولى بالمؤمنين من قلوبهم أو عقولهم ،

إذ إنما يتبعونه من حيث صلتهم الذاتيه بحقيقته النورانيه " على بصيره " . ثم مفهوم " التملك " المتعلق بنفس ذات الشئ ، فالملكيه كأصل تقع على ذات المملوك أيا كان ، و بالنسبه للأنسان هذا هو القلب ، فالقلب إما أن يكون مملوكا للعقل الروحي أو للهوى الشهواني ، و هو إلهه بهذا الاعتبار ، "أرأيت من اتخذ إلهه هواه و أضله الله على علم " أو يكون ممن " من يطع الرسول فقد أطاع الله ". فمن كان قلبه مملوكا للحق كانت إرادته المحوريه للعلم و المعرفه كما قال حضره علي عليه السلام في تعيين مقادير الناس " تكلموا في العلم تتبين أقداركم " إذ " قيمه كل امرئ ما يحسن " ، و من كان قلبه مملومه للباطل كانت إرادته المحوريه للتكاثر و الشهوه فهي حدهم الأعلى . فقول الجمهور هو أنه يجوز استعباد كل المشركين ، ينقسم إلى قسمين . أولا قولهم " يجوز " و ليس يجب . و ثانيا قولهم "المشركين" و ليس أهل التوحيد . أما عن الجواز ، فذلك لأن الشرك باطل من حيث ذاته ، و لكنه حق من حيث وجوده الفعلي إذ من حيث وجوده يمكن أن يكون الشخص " مشركا " ، و لأن الشرك متردد بين بطلان و ثبوت ، كان استعباد المشرك أيضا له حكم متردد بين إمكان الفعل أو تركه و هو الحكم بالجواز . و الفرق العلمي هو أن الشرك و كل ما يصدر من المشرك من فكر و إراده و قوه و إنتاج عام له وجه للحقيقه و له وجه للبطلان ، فمن هذه الحيثيه من يستطيع أن يفرق بين وجه الحقيقه و وجه الباطل سينظر في منتجات أهل الشرك و ذواتهم على أنها من صوره الحقيقه المطلقه ، كمثل من ينظر إلى الأصنام فيرى جانب من فكره وسائط الفيض أو تعدد الأسماء الحسنى بحسب الظاهر أو إمدادات الأولياء أو ثبوت حقيقه الموصول بالله أو غير ذلك من أفكار كلها حقيقيه في حد ذاتها و لكن المشرك يعتبر مبطلا من حيث مزج عناصر باطله أو العمل بمقتضى أمور غير صحيحه أو يوجد أفضل منها أو شرها أكبر من خيرها مع الاستغناء عن شرها بما هو خير منه ، و عند ذلك يكون مبطلا . و أما من لا يرى إلا الشئ بكليته الظاهره ، فيعتبر أن الشئ لو مازجه أدنى شبهه أو وجه مخالف لمقتضى الحق أو ما تنزل من لدن الحق على نبيه أو رسوله أو شيخه فعند ذلك يكون استعباد المشركين ذاتا و إنتاجا من الأمور المرفوضه عنده . فلهذا كان حكم الجمهور هو " يجوز " و ليس يجب و لا يستحب و لا يحرم و لا يكره . و مرد الفصل الأكبر هو للإمام ، أي القلب المستنير بالعقل و القرءآن و الحديث النبوي الشريف و كلمات أولياء الله الكمّل . أما قولهم " المشركين " فهذا يستثنى أهل التوحيد ، إذ الموحّد بالذات لا يخرج منه إلا شؤون التوحيد على مستوى الصفات و المنتجات ، فالموحد طاهر ، و لا يخرج من الطاهر إلا طاهر ، هذا هو الأصل فيه ، و أما إن خرجت من ظلمه و نجاسه فإنها من بقايا الشرك فيه أو يكون لها اعتبار خفي في الحق كما حدث لمعلم موسى في سوره الكهف ، سألوا مولانا أبو يزيد البسطامي : أيعصي العارف ؟ قال : "و كان قدر الله قدرا مقدورا " ، مشيرا إلى الآيه المتعلقه بقضيه زيد التي قال فيها القرءآن عن الرسول الأعظم و سيد العارفين صلى الله عليه و اله وسلم " و تخشى الناس و الله أحق أن تخشاه " ، فكان هذا القدر المقدور هو لكشف أسرار للذين يشتمل قلبهم على محض النور . فالأصل أن كل أهل التوحيد ، الذين يقولون بالوجود الواحد المطلق كبمدأ و هويه عين الوجود ، أي يقولون بمضمون سوره الإخلاص ، فكل

هؤلاء أهل توحيد أيا كانت صوره الشرع و المنهاج الذي يتبعونه بحكم أمتهم و رسولهم و زمانهم و مكانهم ، و الواقع أن كل التقاليد الدينيه السليمه سواء كانت هندوسيه أو بوديه أو يهوديه أو صليبيه أو فيما يتعلق بالهنود الحمر في أمريكا أو أي تقليد كان لأمه من الأمم هو في جوهره و أصله تقليد توحيدي ، و الاستثناء و الإنحراف فيه هو أن تظهر تيارات شركيه ، و دائما يبقى فيهم أهل التوحيد على اختلاف مراتبهم في العلم بالتوحيد طبعا ، إذ حتى في المسلمين لا يجرؤ أحد أن يزعم أن سيدنا رسول الله حين قرأ " فاعلم أنه لا إله إلا الله " فقد شرب من بحر هذا الكشف كما يشرب منه هو ، فمن ذا الذي يدعي أن علمه هو بالتوحيد مساو لعلم رسول الله به ، إنها لإحدى الكبر !
فالأصاله في الإنسان هي للتوحيد ، كما قال القرءان " فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم " و الإنسان بالمعنى الكامل يتمثل في رؤوس التقاليد الدينيه في كل زمان و مكان و الذي توضع على أيديهم الشرائع و المناهج الكبرى التي يحيا في ظلها الخط العام للناس.
فعلى ذلك ، يكون الأصل هو " جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا " لأن الشعوب و القبائل كأصل تحتوي على التوحيد الذي يجعل ما عندها يستحق أن نعرفه ، فالتعارف ليس طلب الأسماء والألقاب ، و لكنه طلب الرؤيه و الحقائق و القيم بمختلف الألوان و الصور ، و هذا ما فعله و يفعله المسلمون في كل زمان و مكان ، كما نرى في الاهتمامات التي دخل فيها علماء الإسلام و الكتب التي دونوها بخصوص مختلف الملل و النحل و الفرق و الطوائف ، من شرق الأرض و غربها . بل و كما تمت ترجمه كتب لهم ، و كما كان يقع التعارف المباشر بينهم و بين أئمه الملل الأخرى من قبيل ما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات المكيه أنه جلس على مائده الطعام مع رئيس طائفه تسمى "الشمسيه" التي "تعبد الشمس" و تحدث معه بخصوص عقيدتهم في الشمس و عرف منه أنهم يعتبرون الشمس مخلوقا مربوبا فقيرا و لكن توجههم لها في العباده هو لأسباب أخرى شرحها له ، و نحو ذلك مما كان و لا يزال يقع يقينا بين كمّل العلماء و المشايخ و بين مختلف رؤوس علماء و مشايخ الشعوب و القبائل لمعرفه نظرتهم و مناهجهم و قيمهم و أعمالهم و الاستفاده المتبادله منها . فالإنسان الذي لا يعتبر أن " التعارف " و ليس ما يسمى عند الضعاف و المنافقين ب " احترام " الآخر ، بل "التعارف" الذي هو الاحترام الفعلي على المستوى النظري و العملي ، الذي لا يعتبر ذلك هو القيمه الأسمى و الأولى في التعاطي مع بقيه الناس ممن يختلفون معه من حيث شعبهم و قبيلتهم ، فهو من الذي يشذون عن صراط الأنبياء ، و من شذ شذ في النار .
و أما قول البعض الآخر في هذه المسأله أي استثناء من يحبسون أنفسهم لله و لو زعموا كالرهبان من الصليبيين ، فإن الفكره هنا قائمه على الحديث القدسي الشريف " أنا عند ظن عبدي بي " ، فالذي يظن أنه يحبس نفسه لله و يعمل بناءا على ذلك ، و ليس الظن المجرد بل الظن الظاهر بالعمل إذ إن حبس نفسه في صومعه لأعمال معينه دليل أنه يرى أنه فعلا يحبس نفسه للحق ، فحينها نُعامله بهذا الاعتبار ، و نرى أنه الحق فعلا سيعطيه ما يستحق و يتفضل عليه لظنه به و تصديقه لظنه بالعمل . ثم لأن الإنسان الذي يحبس نفسه لله - بغض النظر عن شرعه و منهجه - سيكون من

حيث أنه إنسان دينه الفطري هو التوحيد الحق و إن تشوهت الصوره بالبدع و الشرك ، من حيث باطنه سيكون مصليا لله ، و من صلاته ستنعكس على الأرض ككل إفاضات النور و البركه .
فالمصلي أينما كان و مهما كان ، إن كان يجد في عمق قلبه رغبه في الإنقطاع لله و لو ظاهرا ، سيكون مركزا من مواكز الإشعاع النوراني في الأرض . و لذلك قال القرءآن أن من آثار الفساد أن تهدم المساجد و البيع و الصوامع و الصلوات التي " يذكر فيها اسم الله كثيرا " . فذكر اسم الله - و الاسم حقيقه و ليس لفظه ، و الكثره أسمائيه و ليست عدديه ، هذا هو الأصل - هو سبب حفظ الأرض و صلتها بالسماء و بركاتها و جمالها . أليس تقوم الساعه و يخرب العالم حين لا يُقال في الأرض " الله الله " ، فهذا يعني أن الذين يقولون " الله الله " هم سبب نورانيه و حفظ العالم . و لأن كل إنسان حسب قاعده الفطره موصول مباشره بالله تعالى ، و لهذا كان الإسلام بمراتبه الثلاثه متعلق بعباده الله و عدم الشرك و عدم اتخاذ أرباب من الناس ، أي الاستقلاليه الذاتيه بالتوحيد و الفرديه ، فهذا يقتضي أنه " لا يُستعبد من حبس نفسه لله " . لأن الاستعباد تبعيه للإنسان ، و هذا يقتضي أن التابع لا يجد من الصله بالله ما يجده سيده و لو من حيثيات معينه فيكون عبدا له من هذه الحيثيات المعينه ، و بما أن الإنسان حسب الفطره مستقل بصلته الكليه بالله قلبا و نفسا و بدنا، فهذا يعني أن أفكاره و إرادته و قوته و إنتاجه يجب أن يكون له و لا يحل العكس إلا بطيب نفسه و حر اختياره أو إرادته و حبه .
فإذن من حيث النكايه في الرقاب ، يُستثنى منها أهل التوحيد و من تشبه بهم . و تجوز في المشركين فقط لقصورهم عن الصله المباشره بالتوحيد ، و الشرك قصور و تبعيه ، فتتحول تبعيتهم من الذين أشركوا بهم إلى من قدر عليهم من المسلمين ، فإن كان الذي أشركوا به قد اتبعوه بحكم الوهم ، فإن تحول تبعيتهم بحكم الوهم ترغيبا و ترهيبا أيضا جائز ، إذ ما أنشأ الشئ يهدمه ، و ما كان عله في البناء يكون بتبدله أو زواله عله للتغير أو الهدم . كمن يبني دوله على أساس العنف و قهره للشعب ، فإن مقدار شرعيته و سلطانه يمتد و يتقلص بحسب عنفه و قهره و لا يمكن لغير ذلك أن يؤسس له شرعيه و سلطه و قيمه ككقاعده ، و من هنا إن جاء غيره بعنف و قهره أزاله عن سلطانه ، كما هو تاريخ الدول على مر القرون على العموم الشبه كلي . فالمشرك مُستعبد بالوهم ، فيجوز استعباده بوهم آخر .

م : بخصوص الأسرى . أكثر العلماء قالوا : الإمام مخيّر في الأسارى في خصال ، منها أن يمنّ عليهم أو يستعبدهم أو يقتلهم أو يأخذ منهم الفداء أو يضرب عليهم الجزيه . و قال قوم و حكى أحدهم أنه إجماع الصحابه : لا يجوز قتل الأسير .
ع : الإمام هو العقل ، و الأسير هو الصور الخياليه و الافكار الذهنيه التي تصدر عن النفوس الشهوانيه .
فالمنّ هو آن تعمل بمقتضى هذه الصور و الأفكار و ذلك حين تكون داخله ضمن مباحات الشرع و مقتضيات العقيده ، فيمررها كما جاءت و يقبل بالصوره و الفكره على ما هي عليه و يعمل بمتقضاها

آو يكتبها و يطلقها ، و النفس إن تم قمعها بالكليه ثارت بالكليه ، فما دخل ضمن مباحات الشرع آو مما فيه خلاف و سعه آو دخل ضمن خلافات آهل الكلام في العقائد إن كان معتبرا و قائم على حجّه و نظر ، فإنه يمكن قبوله من النفس ، فليس على آهل العقل أي أهل الكشف الكلي أن يقبلوا علومهم و ارداتهم فقط من الكشف العلوي بل يمكن أن يقبلوه أيضا من أي جهه آتى منها العلم و البسط بحكم " فأينما تولوا فثم وجه الله " ، فمنّه العقل على هذه الفكره و الصوره هو بأن يحكم لها بالقبول ، إذ كل ما في المملكه يجب أن يستمد وجوده أو بقاء وجوده من إذن الإمام المباشر أو غير المباشر .

و أما الاستعباد فهو التبعيه ، و ذلك بأن يتم تأصيل الفكره او الصوره بالآيات و الأحاديث الشريفه و الأحكام المعتبره لأولي الأمر من أهل الوهب و الكسب ، و حين يجد سند الشرعيه لها يربطها به فتكون تابعه له لا تنفك قيمتها عن قيمته ، و قوه المُسند بحسب قوه المُسند إليه و لا أقل هو كذلك عند المُستعبد .

و أما القتل فهو الحكم عليها بأنها خاليه من الروح و المعنى بالكليه، و هنا وقع خلاف و يجب أن يقع خلاف ، لأن الحقيقه تقتضي أن " فأينما تولوا فثم وجه الله " فلا يمكن أصلا أن يوجد شئ ليس فيه أي حق على الإطلاق بأي حيثيه من الحيثيات ، هذا مستحيل وجوديا بالاستحاله التامه ، و هذا وقع إجماع الصحابه كما حكاه بعضهم على عدم جواز قتل الأسير ، إلا أنه قد يُقتل قصاصا من قبيل أن يأتي جاهل آو صبي من مله آو طائفه ما و يجادلنا في ديننا بالنظر السطحي و الساذج و الإشكالات الظاهريه الغير معتبره فعندها قد نأتي بقصص و آحكام و أصول و أفكار عنده و نضربها و نحكم ببطلانها و إن كنا نعلم الحيثيه الحقانيه فيها ، و لكن " جزاء سيئه سيئه مثلها " مع العلم أننا لا نقوم بذلك إلا أمامه فقط و لقطع الحجه ، و أما فيما بيننا و بين الله و أهل الله فإننا لا نتحدث إلا بالحقيقه و الحيثيات الحقانيه أيا كانت الفكره آو الصوره و أيا كان مصدرها ، و لأنه يوجد حيثيه تقتضي عدم قتل الأسير إذ الحق في كل شئ ، و حيثيه تقتضي قتله إذ السيئه بمثلها و دفع العدوان الأكبر جائز بالعدوان الأصغر ، فإنه وقع اختلاف في مسأله قتل الأسير فقال البعض بالجواز و قال البعض بالمنع و هو إجماع الصحابه لأنهم أهل الله و الذين استمدوا بالنور التام من رسول الله صلى الله عليه وسلم و بالتالي لا يمكن إلا أن يروا الحق في كل شئ سواء أعلنوه أو أسروه أو أسروه و أعلنوه في آن واحد فيراه من له عين و بصيره و يُعتبر في حكم المخفي لمن كان على غير تلك الشاكله .

و أما أخذ الفداء ، فالفديه تكون بالأدنى لبقاء الأعلى ، فلا يُفدى الشئ بمثله إذ عندها يكون ترجيح من غير مرجّح ، و لا يُفدى بما هو أعلى منه إذ الأعلى أولى بالحفظ و الحياه ، فلا يُفدى إلا بما هو دونه ، و لذلك يودّ الكافر لو يفتدي يوم القيامه بكل أهله و أصحابه و بكل ماله و ما ليس من ماله ، إذ بالنسبه للفرد كل ما سواه فهو دونه ، و الإنسان لا يكره الآخرين إلا لأنه يحب نفسه ، و كيف لا يحب نفسه و هو خليفه الله و صورته . و ما هي فديه الفكره الذهنيه التي قد تسمح ببقاءها ؟ الجواب :

هي المصلحه الأرضيه . فقد يجوز الإبقاء على فكره أو صوره نفسانيه من باب المصلحه الدنيويه للضعاف آو في مرحله الاستضعاف . و قيمه المصلحه دون قيمه الفكره ، و لذلك يمكن أن تفديها .
فالفكره الذهنيه القائمه على المصلحه كالتمثال الذي يقوم على أرجل خشبيه ، سيقوم لفتره ثم سيتكسر ، " موده بينكم في الحيوه الدنيا " . فالفكره قد تقوم على الحقيقه من فوق ، أو المطابقه مع مضمونها و التناسق المنطقي في الوسط ، أو على المصلحه الخارجيه من تحت . فالأول هو المعرفه، و الثاني هو الفلسفه ، و الثالث هو السياسه . و في هذا الزمان ، الغالب أن لا معرفه إذ أبواب السماء مقفله بسبب غياب القطب و احتجاب أهل الله و سياده الجهله و الظلمه ، و لا فلسفه فاعله إذ الحكم أصبح للعوام و الطغام و الهمج الرعاع و ذوقهم الفاسد هو المعيار الذي يتجه له التعليم و التسليه و استرضاءات أرباب الحكومه و هؤلاء ليسوا من الفلسفه و إعمال الذهن في شؤونها في شئ و شعارهم الخالد هو " لا توجعلي راسي ! " ، فلم يبق إلا السياسه و الكلام عن المصلحه الدنيويه ، و بعباره الخليل عليه السلام في كلامه مع أهل الأوثان معللا سبب اتخاذهم لها بأنه من أجل "موده بينكم في الحيوه الدنيا " ، و هكذا في الزمن العاطفي الضعيف يكون الهمّ هو مجرد السعي لحفظ الموده بين الناس مهما كان الثمن و أيا كان السبيل ، و بالطبع لن يفلحوا ، إذ من لا تكون الحقيقه و أو على أقل تقدير الفلسفه هي الرابط بينه و بين إخوانه من بني ءادم فإنه لا يمكن أن يوجد موده فعليه بينهم بل يوجد " لا مبالاه " ، و فرق عظيم بين الموده و اللامبالاه التي يتم تصويرها في صوره الموده ، و من أكبر الأدله على البلاء المعنوي أن شده البغضاء و التنافر الكامن في القلوب يجعل عدم مبالاتك بالآخرين هو في حد ذاته " موده " لهم . كيف تعرف أن الزمن جهنمي ؟ عندما يتم كره الحق و قول " أعوذ بالمصلحه أن أكون من المنبوذين " بدل قول "أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين " . بعض الأفكار يجوز إبقاءها للمصلحه ، حتى و إن كانت فكره ضعيفه آو لها آثار سلبيه ، بشرط أن تكون مصلحه مهمه جدا و تكون مجرد مرحله مؤقته يتم العمل فورا على تعديل الوضع الذي أوجبها .
و أما ضرب الجزيه ، فالجزيه مال ، و المال هو ما تميل إليه النفس ، و الجزيه على أهل الكتب فهي على أناس لهم مرجع واضح يرجعون إليه و يمكن محاكمتهم إليه و هذا على العكس من الإنسان الذي لا دستور له فلا تعرف له مدخلا و لا مخرجا و لا عهدا و لا مرجعا ، فأهل الكتب هم أهل القيود النفسيه . و الجزيه تؤخذ منهم حتى تتم حمايتهم من قِبل أهل الإسلام و يُعفون من قتال العدو . و التأويل هو أنها الحجه الملزمه لهم من كتابهم التي يشرحون لنا بها سبب تمسكهم بالفكره أو الصوره أو القصه أو الحكم المخالف لما نراه نحن ، فإذا بيّنوا لنا وجه السبب ، قمنا بالدفاع عنهم في وجه من يعاديهم ، فأهل الإسلام يدافعون عن أي مله و طريقه ما داموا يعلمون السبب الذي يجعل أهل المله و الطريقه يتمسكون بها بشرط أن يكون سببا مقبولا و معقولا . و لهذا تجد القرءآن يذكر بعض أهل الكتب الأخرى بخير و يذكر من فضائلهم و خيرهم . فنحن لا ندافع عن الحق فقط في الإسلام ، بل نحن ندافع عن الحق في كل مكان بشرط أن يتبيّن لنا وجه البرهان ، و لأننا كذلك فإن الحق يدافع عنا " إن تنصروا الله ينصركم و يثبّت أقدامكم " .

م : حكى بعضهم أن النبي عليه الصلاه و السلام لم يستعبد أحرار ذكور العرب ، و أجمعت الصحابه من بعده عليه السلام على استعباد أهل الكتاب ذكرانهم و إناثهم .

ع : الأحرار هو العلماء بالذات الإلهيه ، و الذكور هم من تفعّل فيهم العقل الأعلى ، و العرب هم الكلمه التي تخرج من العقل الأعلى فتنزل على النفس لتنويرها و توجيهها و إرشادها . فأحرار ذكور العرب هم الصوره التامه للإنسان الكامل . و لم يذكر لهم كتابا أو غير كتاب ، لأن العربي إنسان إلهي بطبعه ، و شعره و نثره هو قرءآنه ، و عزّته و واقعيته شريعته . أما الكتاب فإنه قيد لاحق يأتي لمن لم يصعد إلى الأعلى ، فالكتاب ينزل على من لم يصعد ، و لا يُعقل أن تآتي بالتمر إلى أرض هجر ، إلا أن مرض العربي هو الذي يدفع الرحمه الإلهيه أن تتنزل عليه لتعيد له صحّته ، و مصيبه الوثنيه في شتى صورها أنها تحجب عن الإنسان خلافته الذاتيه لله تعالى ، و لولا أن القرءان كامن في أعماق العرب ، لما استجاب العرب له ، إذ إنما نسمع من الخارج ما نجده في الداخل ، فلما حصلت الصحه انطلقت الدوله . و أما أهل الكتب فعباره عن النفوس المحصوره في الطبقات الوسطى أو الدنيا للوجود ، فهم أبدا تبع للعقل الأعلى ، سواء ما كان منهم نفسا أو بدنا ، إذ النفس ذكر بالنسبه للبدن ، و البدن أنثى بالنسبه للنفس . الاستعباد تبعيه في الإراده ، و الحر الذكر العربي لا يجد إرادته إلا من عين ذاته و تفرده ، كما قال حضره أبو طالب عليه السلام في مفتتح لاميّته :

خليلي ما أذني لأول عاذل　　بصغواء في حق و لا عند باطلِ

خليلي إن الرأي ليس بشركه　　و لا نهبه عند الأمو التلاتلِ .

الجاهليه الأولى كانت الوثنيه ، و الجاهليه الثانيه أختها و هي النزعه الخوارجيه النفاقيه و النزعه الحداثيه الغربيه . و إن تأملت في كل ما قاله أهل الجاهليه الأولى من منافقين و مشركين فستجده هو هو في خوارج هذا الزمان و عبيد الغرب . و كما أن بعثه النبي أضاءت ذلك العالم ، فبعثه قطب الزمان ستضيئ هذا العالم ، إن شاء الله " أليس الصبح بقريب " .

م : مما لا خلاف فيه بين المسلمين ، أن القتل إنما يجوز إن لم يكن يوجد بعد تأمين .

ع : التأمين سريان روح المُؤمِّن في من أمّنه ، فتكون له حرمه كحرمته . و القتل جبر من الخارج يقتضي تغيير مقام النفس بنقلها من طبقه إلى طبقه ، فالتأمين - حين يصدر ممن هو أهل لذلك كما سنرى في المسأله القادمه إن شاء الله - هو سريان الفرديه الباطنيه و الإحاطه الوجوديه لخليفه الله في من أمّنه فيكون له حكم مشابه لحكمه من حيث التبعيه كما قال الخليل عليه السلام " من تبعني فإنه منّي " . و لم يختلف المسلمون في الوفاء بشروط التأمين ، فلا يجوز الخداع فيها و الكذب لاستدراج الناس ثم قتلهم بعد استسلامهم ، لأن فناء الدنيا أهون عند أهل الله من إعطاء عهد الله بالأمان حتى لأبي سفيان رأس الأحزاب ثم الغدر به . غدر واحد يفسد طعم الحياه كلها حتى إن تم اكتساب صوره الحياه بهذا الغدر . و قد سقطت الدوله العبّاسيه في اليوم الذي غدر الحاكم أبو جعفر العباسي بعد إصدار الأمان . و ذلك لأن قتل المستأمن ، الذي سرت فيه من روح الذي أمّنه ، يساوي قتل هذا الأخير لنفسه . و التأمين في شؤون الفكر ، هو أن تخبر محاورك أنك لن تنظر في

فكره إلا بالاعتبارات الحقانيه و الباطنيه و التفقهيه ، و ليس التعنتيه و الجداليه ، فإن اشترط على نفسك ذلك فيجب عليك أن تلتزمه ، و تخرج له من العلوم من فكره و كتبه حتى ما لم يكن يعلمه هو قبل ذلك .

م : من يجوز تأمينه . اتفقوا على جواز تأمين الإمام ، و جمهور العلماء على جواز أمان الرجل الحر المسلم و العبد و المرأه ، و قال بعضهم أمانهم موقوف على إذن الإمام ، و قال أبو حنيفه لا يجوز أمان العبد إلا أن يُقاتل .

ع : قال الفقهاء أن " الأمان من شرطه الكمال " ، و تأويله كما هو ، إذ بما القتل جبر من الخارج يقتضي تغيير مقام النفس بنقلها من طبقه إلى طبقه ، فإن الكمال يقتضي أن يكون الدفع كله من الداخل و أن تكون نفس الإنسان بحكم خلافته في عوالم الروح و النفس و البدن محيطه فلا تنتقل من طبقه إلى طبقه بحكم سعه الوعي و التبحّر في الكل . فالنتيجه أن الأمان لا يصح إلا من الإنسان الكامل الذي هذه صفته .

و اتفقوا على جواز تأمين الإمام ، لأن الإمام هو الإنسان الكامل . كما قال حضره ان عربي سلام الله عليه في الفصوص " ما صحّت الخلافه إلا للإنسان الكامل " .

و أما الخلاف فيبدأ فيما دون مرتبه الإمامه التامه . فقال جمهور العلماء و هم الذين يكشفون عن النمط العام لحقائق الإسلام بينما الشذوذ يكشفون عن الاستثناءات و الحواشي حول هذا النمط العام و هي أيضا من الإسلام و لكن لها ظروف و حيثيات تقيّد ظهورها ، إذ كل حكم شرعي و لابد له وجه و ظروف يعمل فيها و لا نسخ مطلقا عند من عقل كل ظروف و حيثيات الحكم الأول ، لا نسخ كما أنه لا تكرار عند أهل الحقيقه ، قال جمهور العلماء بجواز أمان أهل الإسلام أحرارا و عبادا و نساءا . فالأحرار هم الذين مالوا بقوه نحو الروح ، و العباد هم الذين مالوا بقوه للنفس ، و النساء هم الذين مالوا بقوه للبدن ، و الكمال هو الجمع بين الكل و ليس الميل لطبقه دون أخرى أو الانحصار في عالم دون غيره ، و لكن حيث أن الحر و العبد و المرأه كلهم من أهل الإسلام فإن الحقيقه القرءانيه المحمديه قد تخللت وجودهم أيا كانت درجتهم و طبقتهم ، و من هذه الحيثيه يأتي قوله عليه السلام "المسلمون تتكافأ دماؤهم " فأثبت المساواه ثم قال " و يسعى بذمّتهم أدناهم " فأثبت الفروق الطبقيه، و هو عين الحق إذ للقضيه اعتبار تثبت به المساواه و اعتبار آخر تثبت به الفروق الطبقيه ، ثم قال "و هم يد على من سواهم " فأثبت وحدتهم بقوله "يد" بالمفرد ، و أثبت تميّزهم عن غيرهم بقوله "من سواهم" . و جاء القرءآن بكل ذلك ، و هذا بديهي . فقال في المساواه كل ما ورد بصوره الجمع بين كل " الذين ءامنوا " أو " المؤمنون " و نحو ذلك ، و جاء بالفرق في كل ما كان من قبيل "أكرمكم" و "هم درجات" و "فضّل الله " و "يرفع الله " و " السابقون..أصحاب اليمين " و "أطيعوا" . و أثبت تميزهم على طول الخط و من قبيل قوله " و آخرين من غيركم " في قضيه الوصيه ، و قسمه الأقوام الثلاثه في قضيه قتل المؤمن خطأ . و " قاتلوا المشركين كافه " و " بنيان مرصوص " فيما يتعلق بكوننا يد على من سوانا . فحيث أن أقل ما يتم الاستئمان به من القتل هو القتل البدني ، فيجوز من

المرأه كما قال النبي عليه السلام لأم هانئ " قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ " . فالحر يؤمن على مستوى الروح فما دونه إذ من ملك الأعلى ملك الأدنى ، و العبد يؤمن على مستوى النفس و البدن ، و المرأه تؤمن على مستوى البدن . كل ذلك بلا إذن إذ لها الإذن بنفس المرتبه ، و لكن الإذن هو بحكم تبعيه الأدنى للأعلى . و من هنا قال بعضهم بوقف الأمان على إذن الإمام ، و تأويله أن كل ما لم يقبله قلب الفاني في الله و الباقي بالله فيجوز له أن يرفضه و يُعرض عنه ، إذ قلب المخلص هو ميزان الحقائق و وجدانه شريعه ربه له . و أما قول أبو حنيفه في العبد في أن شرط جواز أمانه أن يُقاتل ، فقتال العبد فاعليّته في مستوى البدن ، فقد يكون صاحب المرتبه الأعلى محصورا فيها لم يظهر إمكاناتها ، و العبوديه فيها معنى الحبس و القيد هذا ، و أما إذا قاتل فإنه يكون قد أظهر مرتبته النفسيه في عالم البدن ، فيكون له تأمين غيره على مستوى البدن من القتل . و لكن حيث أن مجرد المرتبه تتضمن ما دونها فإن هذه الزوايه التي تنظر للحقيقه سواء كانت كامنه أو فاعله و هو النظر الثاقب ، فإن جمهور العلماء قالوا بجواز أمان العبد و إن لم يكن مقاتلا . فالجمهور نظر للحقيقه مطلقا أي كامنه أو فاعله ، و أبو حنيفه نظر إليها فقط في حال كونها فاعله ، فالجمهور لم يشترط و أبو حنيفه اشترط لذلك .

م : أما النكايه التي تكون في النفوس فهي القتل . و الكلام فيها من حيثيات فإما العلّه الموجبه لقتلهم ، و إما من يجوز قتلهم ، و إما كيف يجوز قتلهم .

ع : كل عمل له علّه و موضوع و كيفيه . و القتل عمل فله علّه و موضوع و كيفيه . و العلّه قاعده فكل ما فوقها يكون محكوما و قائما بها ، فإن زالت زال ما سواها . و التفكير و التحليل المنظّم للأمور و الأعمال هو من خواص أهل العقل و الميزان الفكري السليم . إلا أن من خواص أهل الله من علماء المسلمين أن كلامهم و إن كان شديد التنظيم في ذاته و هيكله المعنوي ، إلا أنه أحيانا - اتقاءا للملل النفوس و تصنيم العقل - يظهر بصوره فوضويه و عشوائيه ، خصوصا بالنسبه لمن اعتاد على الذهنيه الفلسفيه و بالأخص لم لا صبر له و لا بصر . كل سرد عرفاني و بحث فقهي له طبقات فوقها طبقات ، طبقات باطنيه فوقها طبقات ظاهريه ، و لكن الصوره الكليه قد تبدو أنها ارتجاليه و متداخله و قد يبدو فيها ما لا علاقه له بالموضوع أو يبدو كاستطراد و تشتيت . و كل ذلك له أسباب ، نذكر منها اثنين فقط . الأول هو حتى يندفع الملل عن حريه العقل في نظره و إملائه و عن القارئ الحر كذلك الذي لا يريد أن يشعر أنه مسجون في سلسله من الخطوات الحديديه ، و من أبرز الأمثله على هذه السجون الحديديه الخاليه من الروح و نار الفكر الكتب الأكاديميه الحداثيه . و السبب الثاني هو حتى يمتاز العلماء و القرآء ، فيظهر الموهوب و المجتهد من الكسول و المطالع السطحي ، و لولا ذلك لجاء القرءآن في صيغه فصول كل فصل له موضوع واحد يذكر فيه الحق تعالى كل ما من شأنه أن يقع في هذا الفصل من مسائل و اختلافات فيضعها كلها بعباره تامه التبيان العامي حتى يفهمها أصغر ساذج يحسن القراءه . لا تظهر الفروق إلا بالصعوبه ، و هي صعوبه مفيده و ليست صوريه. فالذي يحسن قراءه كتب العرفان و الفقه الإسلامي فإنه لا يكاد يصعب عليه شئ بعد ذلك من العلوم.

م : العلّه الموجبه للقتل . السبب الموجب بالجمله لاختلافهم في الموضوع أي من يجوز قتله هو اختلافهم في العله الموجبه للقتل . فمن زعم أن العله لذلك هي الكفر ، لم يستثن أحدا من المشركين. و من زعم أن العله في ذلك إطاقه القتال ، للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار استثنى من لك يطق القتال و من لم ينصب نفسه إليه كالفلاح و العسيف .

ع : القاضي رضوان الله عليه قدّم ذكر الموضوع على العلّه ، و نحن هنا قدّمنا ذكر العلّه على الموضوع ، فهو نظر من الأدنى للأعلى و نحن نظرنا من الأعلى للأدنى ، إذ لو أحكمنا العلّه و عرفناها لتيسر النظر في المواضيع بعد ذلك ، و لكن حين نتكلم في المواضيع ظاهرا و كل واحد منّا يضمر علّه يقيس بها الأمور فإن الاختلاف لن يرتفع و الحوار لن يقوم على وعي . و كثير من الاختلاف بين الناس قائم على مثل هذا السبب . فهم يتحاورون في موضوع واحد و لكن كل واحد يضمر مقياسا خاصا به ، فيبدو للناظر أنهم يختلفون في المواضيع ، بل يبدو للساذج أن الموضوع "نسبي" و " كل واحد له وجهه نظره " ، و ليس الأمر كذلك ، إذ الموضوع لا قيمه له و لا وجود إلا بالعلّه التي ينظر بها الناظر . فإن تعددت المقاييس تعددت المواضيع ، و هي ليست موضوعا واحدا إلا عند قاصر النظر ، و لهذا يظن أن الموضوع نسبي في ذاته . فمثلا في مسألتنا هذه ، حين ينظر الفقيه إلى " الفلاح " و كونه موضوع للقتل في الحرب أم لا . فإن الفقيه الذي ينظر بمقياس "الكفر" لن ينظر إلى الفلاح إلا من حيث هو كافر أي إلى دينه ، و لكن الفقيه الذي ينظر بمقياس "إطاقه القتال" سينظر إلى عمله ، فهما لا ينظران إلى " الفلاح " من حيث هو فلّاح ، و من أحدهما ينظر إليه من حيث دينه الكفري و الآخر من حيث عمله العدواني ، بالتالي الموضوع مختلف ، فهما لا ينظران إلى نفس الشخص و إن كان نفس الشخص في الخارج . و العبره بما تراه فإنك ستتصرف و تحكم بناءا على ما تراه ، و ليس بناءا على ذات الشئ في الخارج . فإحكاما للعلّه ، و تدريبا للقارئ على النظر من الأعلى للأدنى ، قدّمنا بحث العله على بحث الموضوع . و العبره بالمبادئ التي تتعلمها من الأبحاث ، و ليست صوره الأبحاث إلا أمثله و نماذج على المبادئ الكليه للبحث المعقول و المقبول . و لذلك أيا كان موضوع اهتمامك العلمي أو العملي ، فإنك إن تعلّمته بترتيب و تعمق ، فإنك تستطيع أن تتعلّم الكثير من العلوم غيره إن لم يكن كلّها إن توفرت الشروط العلويه و السفليه لذلك التعلم .

قال بعضهم أن العلّه باطنيه ، أي الكفر ، و قال البعض الآخر أن العلّه ظاهريه ، أي إطاقه القتال . و الواقع أن كلاهما على حق ، و لكن على مستويين مختلفين . فالحرب الباطنيه علّتها باطنيه ، و الحرب الظاهريه علّتها ظاهريه . و العدوان هو عندما يتم نقل علّه من مستواها إلى مستوى آخر . و على نظام حفظ المراتب جرى القرءآن الكريم . فلم يجيز القتال الظاهري إلا بناءا على وقوع عدوان ظاهري ، حتى لو وقع من المؤمنين " فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله " فضلا عن مشركين "و هم بدأوكم أول مرّه " و "أذن للذين يُقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير ". فمن ألقى السلم و كف يده و اعتزل لا يحل قتاله . و العكس في الحرب العقليه ، أي حرب الأفكار و التصورات

و المبادئ و القيم . فإن وقوع عدوان ظاهري من مؤمنين لا يبيح لنا أن نسعى في تدمير و نقض أفكارهم و قيمهم الحقه و هذا واضح إذ إنه كفر بالحق . و كذلك وجود سلام ظاهري بيننا و بين قوم من غير أهل الإيمان بما نزل على سيدنا محمد ، و وجود ميثاق بيننا و بينهم ، لا يعني أنه علينا أن نقبل دينهم و أفكارهم و قيمهم و نتظاهر بقبولها و " تقبل الرأي الآخر " كما يقول البعض في هذا الزمان ، هذا غير مرتبط بذاك ارتباطا جوهريا . فالنبي عليه السلام كان مسالما في مكه من حيث الظاهر ، و لكنه كان محاربا لهم من حيث الباطن ، و كذلك الأنبياء في أقوامهم ، و واجب على كل قوم أن يخلّوا بين المتكلم و الناس أيا كان ، و هذا حق إلهي و ضمانه بقاء الإصلاح إذ إن غياب الإصلاح يعني بدايه الدمار ، فحتى لو خرج من يستعمل هذا الحق بكلام السوء ، فإن هذا من قبيل تسمم بعض الناس بالطعام أو وقوعم في شراك التخمه فهذا لا يبيح تحريم الطعام كله بزعم سد ذريعه المسئ ، و إن " الحسنات يذهبن السيئات " و الأمر ابتلاء ، فإن تكلم البعض بالسوء تكلم البعض الاخر بالحسن ، فإن كان المنع مباحا بسبب المسئ فيجب أن يكون ممنوعا بسبب المحسن ، و هذا تضارب ينفي أصل القضيه . و لذلك لما أخرج القوم النبي قال الله " لنهلكن الظالمين " بالرغم من أنه كان يحاربهم باطنيا و فكريا و عقليا و يسخر من قيمهم و آبائهم و آلهتهم ، أي بعباره هذا الزمان " حريه مطلقه في التعبير " و هي من العبارات الحسنه ، و إذ لم يكن للقوم أعظم من دينهم و قيمهم و آبائهم و آلهتهم ، فإن تسميه الله المانع من المتكلم فيهم " الظالمين " يعني أن حريه التعبير مطلقه حتى لو بلغت ما بلغت ، و لذلك نقل القرءآن و حفظ لنا كل عبارات الكفار و المشركين و المجرمين في حق الله و الملائكه و الكتب و الرسل و اليوم الآخر و القدر ! نحن نتغنى و نعلّم صبياننا أن يحفظوا و يتغنوا بعبارات أهل الكفر و الشرك ! إن لم يكن هذا تعليما عمليا لحريه الرأي و التعبير المطلقه فلا نعلم ما هو هذا التعليم . فالحاصل ، أن السلام الظاهري لا يقتضي السلام الباطني ، و لا العكس . لكل طبقه أحكامها و موازينها . و قبول سب الآخر لله و رسوله لا يعني أنه عليّ أن أشاركه في مجالسه التي يخوض فيها هذا الخوض ، فإذا توقف عن الخوض يوجد عندي إذن بالعوده لمجالسته إن شئت . ليس من الواجب أن يكون الإنسان مؤمنا حتى أكون مسالما بارا مقسطا معه . " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم و تقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين " فاستعمل أكبر كلمتين في حسن التعامل في القرءآن كله ، البر و القسط ، فالبر مرتبط بالوالدين ، و القسط مرتبط بتعامل الحق تعالى نفسه مع خلقه " قائما بالقسط". لسنا يهودا حتى نظلم كل من ليس على شرعنا و نقول " ليس علينا في الأميين سبيل " . فالعلّه في الحرب الفكريه هي مخالفه الأحق و الأنفع ، و العلّه في الحرب البدنيه هي العدوان . كل فعل له ردّه فعل ، و هو القصاص الكوني . و كل شئ يجذب إليه ما يشبهه و ينجذب إلى ما يشبهه "إنكم إذا مثلهم " . فالكفر حرب ضد الحق ، و العدوان حرب ضد السلام ، فأهل الحق يحاربون أهل الكفر ، و أهل السلام يحاربون أهل العدوان . الله غالب ، و لأن الله هو الحق و السلام فيجب أن يكون الحق و السلام هو الغالب " إن تنصروا الله ينصركم و يثبّت أقدامكم " . فالاستسلام للجهل و

الظلم هو من الكفر بالله تعالى ، و لذلك كان الشرط الرابع لكمال الإيمان هو " و انتصروا من بعد ما ظُلموا " و لذلك أيضا استثنى في قوله " لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلم " فالله يحب المجاهر بالسوء من القول إن كان مظلوما و بالتالي لا يحب الساكت عن الحق و عن حقه ، و من هنا قال عليه السلام " الساكت عن الحق ، شيطان أخرس " .
فإذن لإباحه القتال علّه باطنيه و هي " الكفر " . و علّه ظاهريه و هي " إطاقه القتال و نصب نفسه إليه " . فحيثما وجدت كفرا - و هو هنا موقف قلبي فكري تصوري - فقد وجب القتال الباطني و الجهاد الأكبر ، و حيثما وجدت عدوانا - و هو هنا موقف قالبي فعلي أرضي - فقد وجب القتال الظاهري و الجهاد الأصغر . " و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين " .

م : موضوع القتل . فلا خلاف بين المسلمين أنه يجوز في الحرب قتل المشركين الذكران البالغين المقاتلين .

ع : أولا " يجوز " و ليس يجب و لا يُمنع . إذ أحكام العقل ثلاثه الوجوب و الجواز أي الإمكان و الاستحاله . أما الواجب مطلقا فهو الحق سبحانه لا غير . و أما المستحيل مطلقا فأي شئ مستقل عن الحق سبحانه . و أما الممكن و الجائز فالمخلوقات كلها من أعلى السلسله إلى آخرها . و الأعيان الثابته للمخلوقات التي هي معلومات الله أزلا و أبدا واجبه الوجود بالله . فالتوحيد هو شهود الواجب المحض . و العقبات في سبيل هذا التوحيد هي المخلوقات من حيث هي مخلوقات و بالغفله عن حقيقتها ، فالمخلوق قد يكون آيه لله و قد يكون حجاب عن الله ، هو آيه من حيث آنه مخلوق لله و مظهر لأسمائه الحسنى ، و هو حجاب من حيث أنه دونه و غيره و إن كان عينه ، فلتردد المخلوق بين كونه آيه و كونه حجاب ، و بالتالي تردد قيمته بين التعظيم " النظر في المصحف عباده " و بين التحقير " قاتلهم الله أنى يوفكون " ، كان حكم صور الحجاب -و هم أهل الشرك إذ الحجاب يوهم بوجود مغاير مستقل عن الله و هي المخلوقات - هو جواز قتلهم ، ليس الوجوب و لا المنع . و أما شهود الأعيان الثابته للمخلوقات و المثل العليا له فإنه من عين النعيم ، إذ هي من بحر الوجوب الإلهي و عليها رائحه الوجوب الذاتي الذي يستقل بكماله الحق سبحانه ، " و من تبعني فإنه منّي " ، فهذا المستوى من العلم الثابت بالمبادئ العليا هو من عين العلم بالله و ذكرها ذكره " و اذكر في الكتاب ابراهيم " لأنه الخليل الراسخ في مقام " لا أحب الآفلين " .
ثانيا " في الحرب " و ليس في السلم . الحرب سعي كل طرف إلى إفناء الطرف الآخر أو تحديد فاعليته بالنسبه له ، فهو إفناء كلي أو جزئي للمُحارَب . الكون من حيث ذاته قرءان إلهي "سنريهم ءاياتنا في الآفاق و في أنفسهم " ، فهو آيه من آيات الله ، فما الذي يجعله حجابا و عدوا ؟ هو جهل الإنسان ، حين يكون الإنسان ظلوما جهولا فإنه سيرى الطبيعه بعين طبيعته فيراها حجابا و عدوا له ، فمحاربه الإنسان للكون و لغيره هي محاربه لنفسه في مرآه الغير و الذي يكثّف حجاب نفسه عليه . و من هنا قيل " أعدى أعداءك ، نفسك التي بين جنبيك " لأن ما تراه خارجك هو نفسك التي

ليست بين جنبيك . و حيث إن الإنسان خليفه الله ، فهذا يعني أن مقاماته غير محصوره من حيث الحقيقه ، فالحرب تنشأ حين يسعى شئ ما في سبيل طمس خلافه الإنسان بالكليه أو تحديدها بقصر مقامات الإنسان على مراتب معينه دون مراتب أخرى قصرا مطلقا و تحديدا أزليا أبديا . و إنما الخلافه مرتبه سريه في عمق أعماق الإنسان ، و هي مرتبه غير مخلوقه و غير معلومه ، بل هي عين سر " هو " أي حضور محض .

ثالثا " قتل " و هو إزهاق روح العدو ، أي عدم رؤيه الحق فيه ، و ذلك حين يكون المخلوق سببا في البعد عن الله بالنسبه لك ، و يكون ساعيا في إبعادك عن الحضره الإلهيه بل حتى لو كان مجرد وجوده شؤم و نحس و مشعر بالقبض الكئيب ، فإنه حينها يكون عدوك و شيطانا لك ، و عندها إن كنت من الرجال الكمّل و من ورثه مقام " شيطاني أسلم " فإنك ستصبر عليه و تجعله سببا للنور بالقوه السليمانيه " و الشياطين كل بناء و غواص . و آخرين مقرنين في الأصفاد " فالبناء ما أخذك إلى الأعلى الظاهر ، و الغواص ما أخذك إلى العمق الباطن ، و القرن كف للأثر السلبي مع إبقاء لصوره الشئ أو الشخص و هو التجرد العقلي المتعالي على الشئ . و إن كنت ممن لا يجد ذلك في نفسه عموما أو بخصوص شئ بعينه فإنه يجوز لك في حال حاربك أن تقتله و هو بأن تنظر إلى صورته مجرده عن معناه الإلهي و الاعتبار الحقاني فيه و الذي لا يخلو منه مخلوق البته ، فحينها ستراه مجرد تراب فيجوز لك أن تجعله تحت قدمك ، و احذر من ذلك و اتق الله و " لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى " .

رابعا " المشركين الذكران البالغين المقاتلين " . و إنما هي أربعه مستويات ، الذات الإلهيه ثم الروح و النفس و البدن . فكل ما حجبك عن الأحديه و الواحده الإلهيه فهو من " المشركين " فبسيف "قل هو الله أحد" و " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن " و "له الأسماء الحسنى " اقتله . و أما "الذكران" فهو مرتبه الروح ، لأن الذكر هو الفاعل ، و الروح العقلي هو الفاعل الأعلى في الكون من حيث هو كون ، و كذلك حين تريد أن تعالج أمورا في وجودك الكوني فابدأ بالله و العقل الروحي "أطيعوا الله و رسوله " . و أما " البالغين " فهو مرتبه النفس ، إذ الروح هو هو لا يزيد و لا ينقص ، "لا مبدّل لكلمت الله " ، و لكن النفس تبلغ الرشد بالتزكيه و تنحدر بالتدسيه ، و النفس البالغه هي التي بلغت تخوم الصله بالروح . و أما "المقاتلين" فهو مرتبه البدن ، و هو المظهر الأخير لما هي عليه أحوالك في العلم بالله و عالم الروح و النفس ، و هو محل القتال الأصغر الذي يظهره أهل الشرك ضد أهل الإسلام إذ لا يملكون محاربتنا بفعاليه في المستويات العليا فلا يجدون إلى المستوى البدني و الأرضي لاتخاذه ساحه للقتال بشتى صوره الماليه و الإغرائيه و السياسيه و العسكريه و غير ذلك . فإن أردت النصر على المشركين فعليك بأهل العرفان ، و على الذكران فعليك بأهل الحكمه، و على البالغين فعليك بأهل الطريقه ، و على المقاتلين فعليك بأهل السلطنه ممن تبع أهل العرفان و الحكمه و الطريقه كما هو حال الدوله العثمانيه العليه في وقتها و في غياب السلطنه العليه فإنه لا نصر للمسلمين في هذا العالم . " و اجعل لنا من لدنك وليّا و اجعل لنا من لدنك نصيرا" .

م : لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم و لا نسائهم ما لم تقاتل المرأه و الصبي فإذا قاتلت المرأه استبيح دمها .

ع : المرأه المقاتله هي النفس الفاسده المفسده . فالأصل في النفس مسالمتها ، و حتى في حال فسادها فإنه يرفق بها ليخرجها إلى النور ، و لكن في حال دخلت النفس في دفع البدن لمخالفه الشريعه فإنه يجوز قتلها لذلك و قتلها بقطع إمداد الأفكار و الصور عنها . و أما الصبي فهو الرغبه الشهوانيه في أوائل ورودها على النفس ، فهي ضعيفه لم تفعل فعلها بعد في إغواء الإنسان ، و لكن في اللحظه التي تبدأ بتفعيل هذا الإغواء فإنه يحل قتلها و قتل الرغبه يكون بالحفاظ على المبدأ الذي نبعت منه و لكن بتغيير صوره المصداق الذي تطلب التحقق فيه مثال ذلك لو طلبت الرغبه شهوه زوج محرم فإن علاجه يكون بزوج محلل ، أو شهوه مال محرم فإن قتله يكون بمال محلل ، و قس على ذلك. الرغبه لا تموت من حيث أصلها ، و إنما يموت مصداقها ، فمن حرم نفسه كل مصاديق الرغبه بكل الطرق الممكنه فإنه يكون قد جنى على نفسه ثوره لا يعرف أولها من آخرها داخل نفسه أذ الأصل سيعمل عمله من حيث لا تشعر " و أتاهم العذاب من حيث لا يشعرون " .

م : اختلفوا في قتل أهل الصوامع المنتزعين عن الناس و العميان و الزمنى و الشيوخ الذين لا يُقاتلون و المعتوه و الحرّاث(الفلاح) و العسيف (الأجير) .

ع : فهذه سبعه أصناف وقع الاختلاف فيها فمنهم أجاز قتل الجميع ، و منهم من منع قتل بعض الأصناف دون بعض و مجموع قول هؤلاء يؤول إلى منع قتل جميع الأصناف . و السبب في الاختلاف هو الكلام عن العلّه في القتل و التي تكلمنا عنها سابقا فلا نعيد . و هذه الأصناف السبعه المذكوره هي أمثال بارزه و شواهد تذكر بحقائق الدين الأساسيه .

أما " أهل الصوامع المنتزعين عن الناس " فإن توجههم الإرادي للعزله و التبتل و التأمل أيا كانت صوره شرعتهم و منهاجهم ، دليل على وجود مستويات حياه للإنسان يستمد منها إشباعه و سعادته غير المستوى الاجتماعي المعتاد للعوام من البشر . و بما أن الإشباع لا يكون إلا بحقيقه ما ، فإن وجود الإشباع مع عدم وجود الاجتماع و اللذيذ من الغذاء و الأزواج و مشاهده صور الطبيعه أي الأفق الأدنى من ألوان المعادن و النباتات و الحيوانات و البشر و السماويات أي كحال من يعتزل في صومعه أو غرفه منفردا بها ، فإن الإشباع مع مثل هذا الحرمان دليل على وجود و فاعليه حقائق غير حقيقه هذا العالم الأرضي ، سواء كان عالم النفس أو الروح أو الإطلاق الإلهي حسب مرتبه المعتزل . وجود الأثر دليل على وجود السبب ، و الأثر الغير عام دليل على أن سببه غير عام أيضا ، فكون بعض الناس يستطيعوا أن يعتزلوا في الصوامع و رؤوس الجبال و السراديب و الغابات مع الاحتفاظ بوعيهم و عقلهم و سلامه أنفسهم كما هو حال الرجال من الرهبان و أهل التأمل عموما ، فهذا يدل على أن السبب الفاعل في هؤلاء لم يفعل فعله في غيرهم ، فهو شاهد على وجوده و قوته.

أما " العميان " فإنهم تذكير بعمى القلب ، فإنك حين ترى الأعمى و أحواله تستطيع أن تعرف من باب ضرب المثل البدني - بدل المثل الحرفي بواسطه الكلمات و الصوري بالتخيلات - كيف تميّز كونك

مبصرا أو أعمى من حيث عالم الباطن ، فإن " من كان في هذه أعمى فهو في الآخره أعمى و أضل سبيلا " فأهميه البصر و البصيره في نجاه الإنسان و كماله أمر غني عن البيان . و العميان هو أمثال متحركه للتذكير بحقيقه البصر .

و أما " الزمنى " و هو المرض الدائم و خلو البدن من قوى معينه بلا انقطاع ، و هو آيه على الفقر الذاتي للإنسان و هو الأصل فيه . فالمزمن هو صوره حقيقه الإنسان في صلته بالله . ثم هو تذكير بأن القوى التي تجدها الآن في نفسك و بدنك لو كانت لك و منك لكان من الممكن أن تأتي بها و تذهب بها كيفما شئت بتصرف إرادتك ، و حيث أن الإراده الإنسانيه لا مجال لها للعمل في مجال شفاء الزمنى بل لابد من إراده إلهيه تفيض بالقوه " و أبرئ الأكمه و الأبرص بإذن الله " ، فإن الإراده الإلهيه تظهر في المزمن بنحو سلبي . و المزمن يدرك من نفسه عجزه التام تجاه تفعيل هذه القوى فهو شاهد لعجزه و فقره الذاتي على الدوام ، و هو نصف الدين أي شق العبوديه من الدين و كمال الإنسان ، و بهذا الشهود و العلم بالفقر الذاتي و العجز المطلق في قِبال الحق سبحانه يمكن أن يكتمل النصف الثاني أي شق الربوبيه و هو حين يفيض الله عطاياه و أنعمه على المخلوق و هذا الشق يتمثل في الناس الأصحاء تماما و هو الذي تظهر فيه الإراده الإلهيه بنحو إيجابي . و بين المزمن و الصحيح يوجد المريض الذي تعافى و هو الذي انتقل من حال فقره بنفسه إلى غناه بربه ، و يوجد الصحيح الذي مرض و هو الذي انتقل من غناه بربه " من النور " إلى الكفر بهذه النعم أو الابتلاء بزوالها " إلى الظلمات " أى إلى فقره بنفسه من جديد و هو أصله . فالزمنى هم أعظم آيه تسير على الأرض من حيث الدلاله على أعلى مقام للإنسان و هو فقره الذاتي و عجزه المطلق في قِبال الحق . فالزمنى في الناس كالولي الكامل في العرفاء ، الولي الذي لم يؤت التصرف في الخلق فإن التصرف في الخلق لا يكون إلا بإفاضه إلهيه لقوى خاصه على العبد .

و أما " الشيوخ الذي لا يُقاتلون " أي لا يُقاتلون من عجزهم عن القتال و لذلك قال النبي عليه السلام في روايه " لا تقتلوا شيخا فانيا " و في روايه عن أبي بكر "و لا كبيرا هرما " ، فالشيخ هنا هو العجوز أي طور " ثم لتكونوا شيوخا و منكم من يتوفى " فهي أقرب طور من الموت و هي مذكره به تلقائيا ، و لذلك من لا يحب الموت لا يحب الشيوخ و لا يريد أن يراهم لأنهم يذكرونه بالموت بمجرد وجودهم . و هذا هو سبب كونهم مثالا حيا على حقيقه إسلاميه مهمه . فإن الموت هو رجوع إلى الله ، فالشيخ تذكير بهذه الحقيقه الكبرى . و لذلك لطالما يحترم أهل الإسلام الشيوخ بل جعلهم سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أحد الثلاثه الذين يُعرف المنافق بعدم معرفه قدرهم و هم " ذو الشيبه في الإسلام و الإمام المقسط و معلم الخير " و تأمل الصله بينه و بين الإمام المقسط و معلم الخير لتعرف قدر الشيوخ . فإن الإمام المقسط ظل الله في الأرض من حيث العدل و تذكر الموت و فناء الدنيا هو أحد أكبر الأسباب الدافعه للعدل في الدنيا و توهم الخلود فيها أو عدم الوعي بأن الموت رجوع إلى الله تعالى و وقوف بين يديه و الحساب - وقانا الله سوء الحساب أي مناقشته - فهذه أحد أهم أسباب الطغيان و الظلم و الإسراف و العياذ بالله . و إن معلم الخير هو ظل الله في الأرض

من حيث العلم و تفهيم حقائق الوجود و الخلق و الشرع ، و كذلك الشيخ هو معلّم لأحد أهم الحقائق التي سيمر بها كل إنسان . فتأمله .
و أما " المعتوه " فهو نقص العقل و يقال منذ الولاده ، فهو كالزمنى في البدن . فكما أن المزمن ناقص القوى في بدنه ، فهو آيه كما ذكرناه ، كذلك المعتوه فهو ناقص القوى في عقله ، فهو آيه و لكن على مستوى أخفى و لا يدرك العته إلا العاقل ، و أما في مجتمع أكثر أهله من أهل العته كالمجتمعات الحداثيه عموما فإنهم لا يعونه كما لا يعي المجانين معنى الجنون فالعاقل عندهم هو المجنون " يأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون " . و على كل حال إنما يعقل الأمثال و الآيات الذين وهبهم الله العقل " و تلك الأمثل نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون " . و المعتوه باعتبار آخر هو تجاوز طور العقل الروحي ، و هذا التجاوز قد يكون بالانحطاط - كما ذكرناه في الاعتبار الأول- أو بالتعالي - كما هو الحال في هذا الاعتبار الآخر ، و بهذا الاعتبار المتعالي كان الناس يعظمون البهلول و الأبله الساذج من " المجذوبين " ، فإن العقل و الروح على علوه إلا أنه مخلوق إذ هو من مستوى العرش ، فالمعتوه و المجنون هو من كان انعكاسا لما فوق المخلوقات كلها من العرش إلى الفرش ، و لذلك ينطق بما هو " غير مخلوق " و يعمل أعمال " خارجه عن السنن " . و كيف يستطيع الإنسان أن ينطق و يتصور ما هو غير مخلوق و ليس " من الحواس " ، لولا أن في الوجود مستوى أعلى من المخلوقات المحدوده المقيده التي ما هي إلا إمكان من بين بحر الممكنات في علم الله أي القائمه حقا في علمه سبحانه . فالمعتوه المجذوب يغرف من بحر علم الله ، بينما العاقل ينظر في شجره خلق الله .
و أما " الحرّاث " و هو من حرث الأرض أي الزراعه و شؤونها المختلفه ، فإن الفلاح هو مظهر يد الله تعالى في الرزق " ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون " فمن حيث الرزق الظاهري الفلاح هو باب الله ، الفلاح في الرزق كعلي بن أبي طالب في العلم " أنا مدينه العلم و علي بابها " ، فالفلاح تذكير بنظريه وساطه الفيض ، فضلا عن أن الزراعه بالخصوص لها قيمه في التمثيل على الحقائق العاليه لا يعدلها غيرها و حسبك أن النعيم الأخروي ضُرب مثله ب " الجنه " و هي الحديقه ، و كذلك حين أراد ضرب مثل للكلمه الطيبه قال " كشجره طيبه " ، و حين أراد ضرب مثل لما يمد مصباح النور الإلهي قال " يوقد من شجره مباركه زيتونه لا شرقيه و لا غربيه " ، و حين أراد أن يضرب مثل سيدنا محمد رسول الله و الذين معه قال " كمثل زرع ..يعجب الزُرّا ع " . فالفلاح صوره الأنبياء في باب الأمثال و ما يمد الأنبياء .
و أما " العسيف " و هو الأجير ، فإنه تذكير بنظريه طبقات الخلق . و قد قال شيخنا الأكبر رضوان الله عليه أن قوله تعالى " لهم أجرهم و نورهم " تقسم الناس إلى قسمين ، فقوله " أجرهم " لطبقه الأجراء ، و قوله " نورهم " لطبقه العبيد الخلص . فالذين يعبدون الله طلبا للثواب هم الأجراء ، و الذين يعبدونه عن معرفه به هم العبيد . و معظم الناس من الأجراء ، و كذلك الأمثال الدنيويه الظاهريه تضرب لمعظم الناس الذين يتعاملون مع الكتاب الاجتماعي أكثر من تعاملهم مع الكتاب

الحرفي ، و العوام هم حمله الرموز من حيث لا يشعرون . فالعسيف تذكير بطبقيه الخلق في أنفسهم، و طبقيه الوجود أي علاقه المخلوق بخالقه .
فهذه الأصناف السبعه هي كما ترى قرءانا يمشي على الأرض بين الناس من الناس من حيث لا يشعرون أو يشعرون ، و إنما يشعر أهل التوفيق و العقل جعلنا الله منهم بمنّه و كرمه . و قد اختلف أهل الفقه في قتلهم في الحرب لنفس السبب الأساسي للقتل في الحرب عموما و قد ذكرناه سابقا. أي كونه آيه فيُبجّل أو حجابا فيُقتّل . و من هنا وردت روايه فيها " اقتلوا شيوخ المشركين " و على مستوى الظاهر فإنما هي كبارهم من المقاتلين و لا تعارض بينها و بين تلك التي منعت من قتل الشيخ الفاني و الهرم أي العاجز عن القتال ، و لكن على مستوى الباطن فكونه من شيوخ "المشركين" عباره عن صفه الحجاب و الصد عن نور التوحيد الداخله في باب قولنا : أو حجابا فيُقتّل . كما هو ظاهر إن شاء الله .

م : صح النهي عن المُثله .

ع : ما هي المثله ؟ هي أن تحوّل الشئ عن صورته الأصليه إلى صوره أسوأ منها ، بسلبها عمدا من بعض خصائصها الأصليه . و في النظريات و المقولات ، المثله هي أن تختزل أطروحه الخصم حتى تجعلها أسوأ مما هي عليه عنده ، لكي يصلح لك تقبيحها في أعين الناس لينصرفوا عنها ، أو لكي تقبح في عينك أنت فتنفر منها . و قد صح النهي عن المثله بلا اختلاف إلا اللهم ما يكون من قبيل العين بالعين . فالأصل النهي عنها . و السبب في ذلك أن المثله سلب لعناصر الجمال من الشئ ، فالمثله لا تكون بإضافه شئ جميل على الشئ و إلا كان تزيينا و ليس تمثيلا ، فالمثله تظهره و كأنه محض قبح أو غالبه قبح بينما في الأصل هو ليس كذلك ، و ليس ثم في الوجود ما هو قبح محض أصلا و لا ما هو غالب القبح إلى درجه أن تختفي عناصر جماله بالمره و هي ستكون في حكم الخفاء بعد التمثيل به و إن لم تكن كذلك في نفس الأمر إذ يستحيل أن تكون كذلك في نفس الأمر. و بالتالي ، إن تم إخفاء الجمال أو اعتقاد إختفاء الجمال ، فإن النتيجه هي الرفض الكلي للشئ ، و الرفض الكلي للشئ كفر تام به و لا يوجد شئ في الوجود يستحق الكفر التام به أيا كان لأنه لابد أن يكون فيه لو شذره من الجمال باعتبار من الاعتبارات ، إذ لولا أن فيه حق لما ظهر في الوجود ، و لا يجوز الكفر بهذا الحق . لأن لب الإسلام هو شهود الحق في كل شئ ، و جمع تجليات الحق من كل شئ ، فإن المثله منهي عنها لأنها تعارض هذا الأصل . و أما ما صح منها قصاصا من باب الاستثناء التابع لأصل مغاير و هو حفظ مقصد العداله ، فإن تأويله هو التالي : بعض الكفار - تجدهم غالبا من ملاحده الغرب و أهل الصليب - حين يمتلئ قلبه بالحقد على أمه من الأمم و بالأخص المسلمين في هذا الزمان ، فإنه يسعى إلى أن يظهر خصمه في صوره كلها باطل و كلها ظلام ، بل حتى ما يكون من إحسان يبصره العميان تجدهم يقلبونه - بالمثله - ليصبح عمل من أعمال الشيطان . فكيف تعالج أمثال هؤلاء و تسعى في هدايتهم ؟ الجواب : بالقصاص . إذ لن يعقلوا الإحسان ، فيبقى العدل . فنقوم نحن بأخذ ثقافه الغرب و ديانه الصلب و نعرضها على المثله ، و لا

نبقي لهم باقيه . فنمثّل بهم و بكل شؤونهم - و ما أكثر قبائحهم الغنيه عن المثله . فحين يرون تمثيلنا بهم و ما عندهم ، لن يجدوا ردّا علينا إلا بأن يقولوا " أيها الناس ، إنصاف ! " و حينها نقول لهم : أي إنصاف ؟ سيقولون : كذا و كذا . فنقول : "أتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم " . فإن أنصفوا من أنفسهم أنصفنا ، و إن تعسفوا تعسفنا . " و إن عدتم عدنا ، و جعلنا جهنم للكافرين حصيرا " . فتم النهي عن المثله من باب الإحسان ، و تم تجويزها نادرا من باب العدل .

م : اختلفوا في تحريقهم بالنار . فمنهم من كرهها ، و منهم من أجازها ، و منهم من قال :إن ابتدأ العدو بذلك جاز و إلا فلا .

ع: لاحظ أنه لم يوجبها أحد ، و حتى الذي قال { إن ابتدأ العدو بذلك } لم يوجبها بل قال {جاز} . لماذا هذا الرفض لتحريق العدو بالنار - قارن هذا مع السلاح الحداثي الذي هو كله نار في نار ؟ لأن العدو مهما كان فهو من بني ءادم ، و الأصل في بني ءادم أنهم أهل جنه و ليسوا أهل نار ، فأصل الأحكام لا يخالف أصل المحكوم عليهم . نفس هذه القاعده هي التي تحكم أيضا قضيه ترك الناس و دينهم ، لأن الأصل في الناس الفطره و الإيمان و العلم كآدم ، فلا تُفترض أصاله الكفر و الضلال في كل أعمالهم و أفكارهم ، بل الأصل أنها نور حتى يثبت أنها ظلام ، و تكون ظلام بقدر ما يثبت من ظلاميتها و يبقى النور منها على نورانيته مهما قلّ و بطن . كثير من الخلافات الظاهريه في الأحكام الشرعيه يرجع إلى اختلاف الاعتبارات النظريه . و لا يمكن أن تنحصر اعتبارنا بعين واحده و مستوى واحد ، و إلا كنا من الكفار سواء بسواء . فمن نظر بعين " لا يعذب بالنار إلا رب النار " فقد احترم و تأدب مع الجناب الإلهي و سرى فيه هذا الأدب حتى إلى أسلوبه العسكري الأرضي . فهذه عين حق . و لكن من نظر بعين " ان ابتدأ العدو بذلك جاز " فقد نظر لقاعده "العين بالعين" و هي أيضا عين حق . و هكذا في بقيه الاعتبارات . مكتوب على جبين الكفار "مختزله" يقرأها أصحاب المعرفه . فحين تنظر للمسأله أعلاه - و غيرها من المسائل - قد يخيّل إليك أنه يوجد ثلاثه أقوال فيها ، و أنه يجب أن نشتغل بالترجيح بينها و كأنه يجب أن نأخذ بواحده و نلغي الباقي . و هذا نظر غير سليم ، اللهم إلا إن كان يرى الأقوال الثلاثه تنصب من كل الجهات على مستوى واحد من الوجود ، فحينها هو مضطر إلى حد كبير إلى الترجيح و الإلغاء لأنه لا يمكن أن نحرق و لا نحرق بالمطلق في آن واحد . و لكن حين ندرك أن كل قول يشتغل في مستوى معين ، فسنرى أنه يوجد ثلاثه أقوال لثلاثه مستويات ، فلا اختلاف في الحقيقه . و قد تنظر إلى الأقوال على أنها مشروطه بشروط ضمنيه مقدره تجد حدودها في نصوص أخرى . فمثلا ، القول الأول الكاره للتحريق بالمطلق ، قد نعتبره أيضا على المستوى الأرضي البحت ، و لكن يشتغل فقط في الظروف التي قد تخالف مقصد الحرب الذي هو السلم ، بمعنى ، إن كان استعمال التحريق سيؤدي إلى مزيد من الحرب و الحقد و سلاسل الانتقام و الفساد في الأرض ، فعندها يكون مكروها بالمطلق ، و لكن إن كان ظرف الحرب القائمه يغلب على الظن أن استعمال التحريق فيه سينهي الحرب و يكف من عدد القتلى من الطرفين - لأننا نكره موت العدو القابل للهدايه كما نكره موت الصديق القابل لمزيد من الهدايه - فيُنظر حينها للأمر

هكذا : حرق واحد خير من عدم الحرق و قتل عشره بالحديد ، و بالتالي يعمل في هذا الظرف قول المجيز للتحريق بالمطلق . و في جميع الأحوال ، تكون الأولويه لقاعده المعامله بالمثل في الأمور التي يغلب عليها القبح . هذا أصل عظيم من أصول العداله . كل ما غلب قبحه لا يُعامل به العدو حتى يُقرّ أو يعمل أو يُظاهر على مثله . احفظ هذا الأصل حفظا عظيما . ثم في التعامل مع الأقوال الفقهيه ، سواء تعلقت بالفقه الأكبر أو الأوسط أو الأصغر ، الأولى أن يتم الاشتغال على فهم القول و مستواه و عينه و أصله و غايته ، من أن يتم الاشتغال بمناقشه مدى صحه استدلالاته ، نعم الأفضل أن يتم الأمرين ، و لكن الأول أولى ، و ذلك لأن كل قول هو نتيجه كشف أو اجتهاد صاحبه ، و الكشف لا ينتقض ، و الاجتهاد لا ينتقض باجتهاد مثله ، فمحصّله اشتغالك بتحليل و تحرير أدله المسائل للترجيح بينها ليس أكثر من وضع اجتهاد آخر في المسأله و هو عباره عن قولك أنت ، فلا تتوهم أنك ستحل الخلافات الظاهريه فيها و تختار القول الأوفق منها بالمطلق ، إذ مجرد تعدد الأقوال في المسأله - تعددا معتبرا - دليل كاف على أن مضمون المسأله - لا أقل في صله الناس به - قد دخل حيّز المقيدات و المشروطات و المحدودات ، و طلب المطلق من حيث هو مطلق في المحدود من حيث هو محدود هو استحاله منطقيه بديهيه . فالانتصار الفقهي هو أن تعرف مبنى و معنى الأقوال الفقهيه الموجوده ، و تعرف أوجه الجمع بينها على سُلّم الحقيقه . اطمأن ، لن تأتي اليوم بقول أو فكره معتبره في الدين إلا و يوجد من قبلك من سبقك إليها ، و إنما "يبدع " كثيرا من لا يقرأ كثيرا و لا يفهم كثيرا. لو عقل الآخر عن الأول ، لعرف أنه " ما ترك الأول للآخر شيئا " ، و لكن لو تغافل أو غفل الآخر عن الأول ، لقال " كم ترك الأول للآخر " . فالحاصل في مسأله التحريق و تأويلها ، أن التحريق هو إهلاك الفكره و المقوله ، و الأصل أنه لا يبنغي إهلاك أي شئ بالكليه و من كل الجهات .

م : رمي الحصون بالمنجنيق . البعض أجازه مطلقا ، و البعض منعه إن كان فيه أسارى و أطفال المسلمين ، و البعض أجازه و إن كان فيه مسلمين .

ع : الحصن هو المذهب . و المنجنيق هو النقد الجدلي و الخطابي . و أسارى و أطفال المسلمين هم عباره عن الآيات و الأحاديث و الأفكار التي لم تنضج عند أهل المذهب حق النضج و إن كانت إسلاميه في منشئها و التي يعتمد عليها أهل المذهب الفاسد بالمجمل . فالسؤال : هل يجوز نقد المذاهب الإسلاميه أو غير الإسلاميه المشتمله على بعض الأفكار الإسلاميه لو كانت هذه الأفكار عندهم لم تؤخذ بوجه حق أو لم تنضج ؟ فالجواب : البعض أجازه مطلقا و هو قول عوام الفقهاء ، و هؤلاء بحكم كونهم أهل ظاهر ينظرون إلى الحصن من حيث ظاهره و كليته دون التدقيق في شؤونه الداخليه و الباطنيه ، فحيث ثبت ضلاله و عدوانه جاز نقده و نقضه . و البعض منعه حفاظا على نفوس الأسارى و الأطفال المسلمين و اعتمد على قوله تعالى " لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما " فإذن يجوز نقد المذهب بشرط إظهار الفرق بين الأفكار الإسلاميه حقا التي فيه و فرزها عن ما سواها ثم نقض الباقي . و البعض أجازه و إن كان فيه أفكار إسلاميه نظرا إلى أن الفكر يتأثر بمجمل المذهب ، فالفكره الإسلاميه المصاحبه للمذهب الفاسد المبادئ و العفن الروح تتأثر بذلك

و تفسد بدورها ، لأن الفكره ليست واحده أينما وجدت ، نفس الفكره و نفس المقوله حين توجد في مذهبين مختلفين يكون لها معنيين مختلفين بحكم تعدد الأنفاس و اختلاف روح كل منهما و الصوره العامه التي تظهر فيها هذه الفكره .
فالقول الأول ينظر إلى الانتصار على العدو من حيث هو عدو ، و الثاني ينظر إلى الحفاظ على حياه المسلمين الأبرياء أينما كانوا و يحكم بسلامه العدو إن كان فيه مسلمين إذ " هم القوم لا يشقى جليسهم " و " ما كان الله ليعذبهم و أنت فيهم " ، و الثالث ينظر إلى الانتصار على العدو و أنت موت المسلم عندهم شهاده له و الشهاده درجه عظيمه يفرح بها المسلم أبد الدهر إن شآء الله . كيف يمكن الترجيح بصوره مطلقه لقول من هذه الأقوال ، بينما كل منها يقوم على مقصد شرعي عظيم لا يمكن نقضه . الأول مقصده النصر على العدو ، الثاني مقصده حفظ نفوس المسلمين في الدنيا ، الثالث مقصده النصر على العدو و الاعتقاد بشهاده المسلمين و رفعه درجه نفوسهم في الآخره . فإن كان الحصن مؤذي للمسلمين بحيث يجب كف شره عاجلا ، فإن القول الأول و الثالث يعملا فيه ، و مقتل بعض المسلمين داخل الحصن مع كف شر الحصن عمن خارجه أولى من غير من الاحتمالات كوقوع القتل على المسلمين خارج الحصن مع عدم التيقن ببقاء حياه المسلمين في يد العدو سالمه من أذاهم و قتلهم . و إن كان الحصن بحيث يمكن الصبر عليه و احتواء شره عمن خارجه ، فيعمل القول الثاني الناهي عن رميهم إن كان يوجد مسلمين داخله .
الحصن أيضا هو الكتاب . فنقض الكتب برمي الأفكار الناقده و الناقضه عليها يحتاج إلى تفقه الرامي في الأقوال الفقهيه السابقه . عاده ما يعمل الكسل في الإنسان أو استغناؤه عن ما اشتمل عليه الكتاب من حق لغلبه الباطل فيه أو لكونه كتابا معمولا أصلا لنصره باطل ما ، فيقوم برميه بما ينقضه فقط مع عدم إشارته لما فيه من حق ضمن هذا الباطل أو الشر . فطبقات النقاد تختلف لاختلاف سعه عقول و فراغ وقت و حب الجمال في كل منهم . " هم درجات عند الله " .

...

م : اتفق المسلمون على جواز قتلهم بالسلاح .
ع : السلاح العقل ، و الكفار عباره عن تجليات أسماء القهر ، فإن وقع عليك قهر ما ، فيجوز أن تحتمله كما هو فيكون كفاره لك ، و يجوز أن تجد له تأويلا عقليا تقلبه فيه إلى موقف جمال و لطف . و ذلك كمن يوضع قهرا و ظلما في السجن ، فيقول " الحمد لله الذي فرغني للخلوه به " و ما شاكل . فيجوز ذلك باتفاق المسلمين العارفين . إذ " رحمتي سبقت غضبي " و المسلم في ظلّ الرحمه ، فإن حدث و أن أصابه قهر في الظاهر جاز له - و سيوفقه الله إذ كل ما اتفق عليه المسلمون سيوفّق الله من يقوم به إن شاء الله و لله معونه خاصّه لمن يقوم بأمره - أن سيتعين بعقله على قلب هذه الصوره إلى جمال و رحمه و لطف .

...

م : النكايه التي تجوز في أموالهم (المباني و الحيوان و النبات) .
أجاز بعضهم قطع الشجر و الثمار و تخريب العامر ، و لم يجز قتل المواشي و لا تحريق النخل.

كره بعضهم قطع الشجر المثمر و تخريب العامر كنيسه كان أو غير ذلك .

قال بعضهم ، تحرق البيوت و الشجر إذا كانت لهم معاقل و كره تخريب البيوت و قطع الشجر إذا لم يكن لهم معاقل .

ع : أولا نلاحظ أن الكلام كله حول إجازه أو كره ، و لا يوجد إيجاب لشئ . و هذا يدلّ على أن الأموال من عالم الممكنات البحته ، و المال ليس مرغوبا لذاته . أما المباني فإنها المذاهب الفكريه ، و من أجاز تخريبها نظر إلى المذهب بعين الجمع و اعتبر وجود الباطل فيها مُبطل لجميعها ، و هذه طريقه العامّه دوما ، فإنهم يرفضون المذهب أو الشئ إن كان فيه بعض الباطل أو ما يظهر لهم أنه باطل ، فطريقتهم إما قبول الجميع و إما رفض الجميع جمله و تفصيلا ، و على هذا بُنيت كتب مقالات الفرق و الفرق بين الفرق و الفصل بين الملل و الأهواء و النحل و ما شاكل ، و كذلك بُني الجرج و التعديل في بعض مذاهبه ، فكتب المقالات مثلا إن نظرت في مذهب و وجدت فيه رأيا فاسدا أو بضعه آراء فاسده اعتبرت أن المذهب كله فاسد ، و لا ندري أي إنصاف هذا في تغليب قوّه السيئه على الحسنه ، و كيف يُكفر من كان معظم مذهبه حسن بإقرار من لم يحسن أن يجد فيه إلا بضعه أخطاء أو مفاسد ، بل مثل هذا المنطق يدّعي - بمجرد أسلوبه في الحجاج - أن مذهبه هو كامل مكمّل من كل الجهات و الحيثيات ، و هيهات هيهات ، ثم يا ويل من حاسب الناس على السيئه الواحده حين يقف أمام حضره الحق إن حاسبه بما حاسب به غيره من الناس . فمن كان يعتبر مذهبه اجتهاديا ، فإن الرأي بذاته يقتضي الاختلاف أو السعه . و من كان يعتبر مذهبه معصوما ، فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . و لكن هل يمكن أن يوجد اجتهاد لمذهب لا خطأ فيه البتّه أو لا نسبيه في كل رأي من أراءه ؟ إن كان يوجد ، فإن هذا المذهب هو الحق الوحيد ، و كل ما عداه باطل و مخالفه جاهل أو عنيد . المقرر عند الجمهور هو أن الاجتهاد جائز في الفروع العمليه ، لكن لا اجتهاد في الأصول العلميه ، و لذلك يبيحون تعدد مذاهب العمل و لكن يعتبرون العقيده مذهبا واحدا لا غير في صوره واحده . أما عند أهل التحقيق من العرفاء مثل الشيخ الأكبر ، فإنه قررّ صحه الاجتهاد حتى في الأصول النظريه ، بنفس حديث إذا حكم الحاكم فاجتهد ، و ذلك لأن العقيده مبنيه على النظر الفكري ، كما أن الشريعه مبنيه على النظر الفكري ، أي الاجتهاد فيهما ، فالعلّه واحده ، فكيف أثمرت في أحد الطرفين وحده و في الأخرى كثره ، هذا لا يستقيم . و الاجتهاد في العقائد مقرر على مستوى الأمه كلها ، أي ليس فقط أهل ملّتنا . و من هنا كره من كره تخريب العامر من الأبنيه { كنيسه كان آو غير ذلك } . و من أجاز تخريب العامر بشرط { إذا كانت لهم معاقل } فإنه نظر إلى المذهب كبناء قائم في قبال الإسلام ، بمعنى إن كان يمكن أن تتم الاستفاده من المذهب و تحويل ما فيه إلى صيغ إسلاميه - ليس فقط شكليا بل من حيث المضمون أولا ، و هذا بالضبط ما فعله المسلمون حين استفادوا من مذاهب الهند و الفرس و اليونان و غيرهم ، فإنما استفادوا منهم كمسلمين و ليس كمقلّدين عمين . و لكن إن كان المذهب يقف في قبال الإسلام ، و يقف في قبال الحق ، و تكون نصره المذهب الفكري هي في عين الوقت عداواه للسنه ، بل تكون نصره المذهب و

إعلائه هي من قبيل الهجوم الغير مباشر على الإسلام ، فحينها يكون من باب { لهم معاقل } فيجوز تخريبه كلّه ، و هذا من قبيل انتصار البعض لمذاهب الحداثيين .

أما الحيوان فإنه الإنسان الذي لم يسمع الوحي و لم يعقل حقائقه بعد . و لم يجز أحد من الآراء الثلاثه المنقوله - مالك و الأوزاعي و الشافعي - قتل المواشي . لأن " العامي لا مذهب له " ، و هي هنا تعني البشر الذين هم عوام العدو ، و هؤلاء مذاهبهم مذاهبم ملوكهم ، و لذلك تتغيّر إذا تغيّر الملوك عاده ، و لذلك لا يؤاخذون . و المواشي في التأويل الأعلى هم عباد الله المخلصين ، من حيث أنهم في تصرّفه المطلق ، و يقبلون بالذبح إن شاء ربهم ذلك لهم و يرضونه . و ذلك لا يكون إلا مع تمام العشق و كمال العقل و المعرفه . و احترام العوام ليس من حيث التأويل الأدنى الذي يجعلهم من سنخ البهائم العجماء من حيث عدم العقل و الاستسلام للخلق ، فهذا مذموم ، و لكن من حيث التأويل الأعلى ، و لكل مخلوق تأويل أعلى يرفعه إلى مصافّ الحضره العليّه ، و لابد ، إذ كل شئ بدأ منه تعالى و كل شئ راجع إليه . العوام لا يُقتلون ظاهرا على مذاهبهم ، لأن مذاهبهم ليست لهم و لا منهم ، و إنما هم مرآه تعكس من يتصرف فيهم من أهل السلطنه و القوّه ، و هذا هو المعنى الأعمق قليلا من قول الفقهاء " العامّي لا مذهب له " ، و لذلك قال القرءآن " قاتلوا أئمه الكفر " و لذلك لم يقتل المسلمون عوام الناس بلا تمييز ، و إنما الغايه إزاله الطبقه الحاكمه - من حيث الثقافه و السلطه العسكريه و الماليه - و إحلال الطبقه المسلمه بدلا منها فتكون السلطنه للعلماء و الأمراء و التجار حسب أصول الشريعه المحمديه ، فيصبح العوام مع الوقت على مذهب المسلمين ، عاجلا أم آجلا إن أراد الله بهم خيرا ، كما حدث فعلا على مر تاريخ المسلمين في هذا العالم . و قد ذكر مولانا ابن رشد رضي الله عنه في فقره السبب في الاختلاف أنه { لم يأت عنه عليه الصلاه و السلام أنه قتل حيوانا } . إذ لا يُقتل إلا المجرم ، و المجرم من بيده خيار عدم الإجرام و مع ذلك يُجرم ، و ليس ذلك للعامي في مثل هذه الشؤون الكبرى ، و إنما هو لخاصه و ملوك و رؤساء كل شعب و قبيله ، بحدوده .

أما النبات فإنه الكلمات . " مثل كلمه .. كشجره " . و قد منع مالك تحريق النخل تحديدا بالرغم من أنه ممن أجاز قطع الشجر و الثمار ففرّق بين النخل و ما سواه من النبات حتى لو بلغ حد الثمره . أما الشجر فعباره عن أصول الفكر الظاهر في صوره كلمات ، و أما الثمر فعباره عن النتائج العمليه للفكر الظاهره في صوره كلمات أي كتب عموما . و هذا يشمل المؤمنين و الكافرين و المنافقين ، فحتى في جهنّم يوجد شجره الزقوم . و أما النخل ، فهو عباره عن كتب المسلمين ، كما ضرب النبي صلى الله عليه و آله و سلم مثل المسلم بالنخله في الحديث المعروف عن سيدنا عمر و ابن عمر رضي الله عنهما . فتحريق كتب المسلمين ممنوع ، و من زعم أن المسلم غير مسلم ثم حرق كتبه بناء على ذلك فقد وقع في محظور التكفير و محظور حرق كتب المسلمين ، و زعمه مردود عليه . فالذي لم يجيز قطع الشجر و الثمار المملوكه للكفار نظر إلى كون كل كلمه ظاهره هي صوره عن النور الأعلى ، و

من هنا كانت حتى الآيات القرءانيه التي هي نقل كامل لكلام فرعون و بقيه الكفار أيضا من آيات الله و القرءان كله نور . و الذي أجاز ذلك نظر إلى أن المسلم غني بكلمه الإسلام و عقول أهله عما سواه ، و حيث أن ما سواه مختلط بدوافع غير إلهيه أو غير خالصه أو مشوبه بكدوره الكفر و النفاق أو الحق الذي فيها محجوب بكثير من ركام الباطل الذي يحتاج إلى شغل كثير لإزالته أو الذي ينظر إلى الذات التي خرجت منها الكلمه قبل الكلمه ذاتها على أساس أن " العلم روح تُنفخ و ليس مسائل تُنسخ " ، فلكل هذه الاعتبارات أجاز البعض قطع شجر و ثمار العدو الكافر . و عموم الناس لا يُحسنون و لم يُكلّفوا استخراج الحق من كل مكان ، و شجر الكفار - النبات و تأويلاته - مشوب بنواياهم و أنفاسهم ، و من هنا يجوز لمن كان حساسا لمثل ذلك أن لا يقرب ما عملته أيديهم أو شاركت في عمله ، و بالتالي ، من أجاز قطع الشجر و الثمار من وجه أوسع عقلا ممن كره ذلك، و من كره ذلك أوسع عقلا من وجه آخر ، وكلاهما حق مثل حديث "لا يصليّن أحدكم العصر إلا في بني قريظه " الذي له وجه إلى الظاهر و وجه إلى المقصد ، و لا مجال لترجيح أحدهما بإطلاق ، فالكون واسع لأن ربّه واسع ، فالعلم واسع ، " و الله واسع عليم " .
و لكن للنخل اعتبار آخر . و ذلك لأن بركه الإسلام و قوّته لو مسّت شخصا أو مسّها شخص ظهر فيه الحق بالضروره . و من هنا وضع سيدنا حافظ الشيرازي قدس الله سرّه في ديوانه الشريف ، بيت يزيد بن معاويه رحمهما الله و عفا عنهم " ألا يأيها الساقي أدر كأسا و ناولها " . فحتى أخبث الناس لو اتصل بالإسلام كانت فيه بركه الإسلام ، فالإسلام مثل حضره عيسى عليه السلام "مباركا أينما كنت" . و من زاويه أخرى ، فإن كل فرقه و طائفه من المسلمين إنما تصدر عن أصل من أصول الدين ، بيقين ، حتى لو اختلط بهذا الأصل غيره من الظلمات - جدلا - فإن الأصل القرءاني لا ينمحي و لا يزول ، " قل جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا " . و من هنا ، فإن الفرق الكبرى للسنه (كالمعتزله و الأشاعره و الماتريديه و الحشويه من حيث الأصول) و الشيعه (كالزيديه و الاسماعيليه و الإثناعشريه من حيث الأصول) و الإباضيه ، على مستوى الأصول و الفروع ، كلها حق باعتبارات مختلفه و وجوه متعدده ، و لكل منها أصل ما يعتمد عليه فيما يذهب إليه ، بغض النظر عن الأصول التي لم يعتبرها ، فهو حق من حيث ما اعتبره من الأصل الحق ، و هو قاصر من حيث ما أغفله من الأصول الحقه ، فما فيهم من الحق يكمّل بعضه بعضا ، و ما فيهم من القصور يجبر بعضه بعضا . و كل نقد لفرقه مسلمه إنما يتوجّه لجهه القصور ، و كل قبول يتوجّه لجهه الحق، و أما المذهب الواحد الكامل من كل الجهات فهو خاصيه من خصائص النبي الأعظم صلى الله عليه و سلم ، و هي خاصّيه لم يشاركه فيها ملك مقرّب و لا نبي مرسل و لا ولي مُكرم ، فضلا عن من سواهم . الدين الكامل يعني التجلي الكامل ، التجلي الكامل يعني العبد الكامل ، العبد الكامل واحد و هو وسيله العطاء و واسطه الفيض و أول الخلق و خاتم النبيين سيدنا محمد و مولانا أحمد حضره الجمال و الجلال ، كعبه الكمال و محط الآمال ، صلى الله عليه و سلم . فليكن هذا في العلم و الحسبان، و ليكفّ أهل الغفله عن الدعاوى العريضه التي مآلها إلى الكفران و النيران . كل من يزعم

أنه عنده بذور الحقيقه و جذور المعرفه و أصول الطريقه و فروع الشريعه و ثمار السلوك و الأخلاق و التطبيقات السليمه ، من دون المسلمين ، فقد زعم أنه خاتم النبيين ، فليحكم عليه أهل الشرع بما يستحق من أطلق مثل هذه الدعوى في حق نفسه . أما من يريد أن يبقى في حيّز العلم و الإيمان ، فليعلم ما قررناه ، و ليحذر من تحريق النخل إن كان من أهل العقل . و أما ما ثبت من في الصحاح أن النبي عليه الصلاه و السلام حرّق نخل بني النضير من اليهود ، فذلك لشهوده سريان خبثهم في هذا النخل ، و تأويله على الأساس الذي ذكرناه هو الجانب القاصر من فرق المسلمين ، إذ كونهم فرق يعني بالضروره أن بعضهم سيشتمل على قصور كما يشتمل على حق ، و لذلك وجب وجود إجازه بتحريق النخل أيضا لهذا الوجه الحتمي ، و قد وجد و من عمل النبي عليه الصلاه و السلام، و بالتالي يكون رفض قصور ما عند فرق المسلمين أمرا جائزا في حدوده فقط ، و تحديدا حين تكون نيه إنشاء الرأي أو المذهب خبيثه كالذين يسمون أنفسهم السلفيه و الإخونجيه و نحوهم ممن أصل إنشاء مذهبه خبث يهودي الرائحه و ضيّق الأفق و سفلي الدوافع و مستوى العقل و الغايات ، فنخل مثل هؤلاء كنخل يهود بني النضير ، احرقه من قلبك و لا تبالي .

...

ملاحظه : تبيّن لي اليوم أني لست أهلا لإكمال هذا التأويل ، أو أنه ليس وقته الآن . فنكتفي به إلى هذا الحد و الله المستعان . و لعلّ السبب الأهم هو كوني لم أدرس الفقه الظاهري دراسه شامله محكمه مسنده عن المشايخ إذ الظاهر هذا شأنه غالبا . فالله يصلح الحال و يمنّ بما يشاء . و هو حسبنا و نعم الوكيل . و الحمد لله رب العالمين .

....

مفاتيح الشِّعْر

(مقدمه)

بسم الله الرحمن الرحيم " قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذي ءامنوا و هدى و بشرى للمسلمين "

الحق تعالى يتنزل في طبقات الخلق ، و كل تنزيل يتبعه تأويل ، التنزيل يتمثل من ضمن ما يتمثل به بصوره الكلام المقول ، و التأويل هو المعراج الذي يتخذ التنزيل براقا فيطير بجناحي الفتح و العقول ، و كل كلام في الخلق هو صوره للحق ، و تتفاوت درجات الكلام بمدى كشفه للحق و تزينه بحليه الجمال و الجلال ، و لا يوجد و لا يتخيل أصلا أن يوجد كلام باطل بالكليه، إذ لولا الحق لما ظهر بالكليه ، فبالحق تظهر الأشياء في مختلف طبقات الأكوان ، و تتجلى في مختلف الألسنه و الألوان التي للإنسان ، فليس الباطل إلا جزء حق .

الحريه و الرحمه إنما هي في التعليم ، فالحر من عمل طوعا و لو كان من العباد ، و العبد من عمل كرها و لا يكون إلا من العبيد ، إذ ليس في الخلق مما سوى الحق إلا عباد و عبيد و لا ثالث لهما ، توهم من توهم ما شاء ، و عقل من عقل ما شاء ، ليس إلا الله و عباده و عبيده ، عباده هم المسلمون طوعا ، و عبيده هم المستسلمون كرها ، " و إن كل من في السموات و الأرض إلا آتي الرحمن عبدا " . فوسيله التواصل مع العباد لابد أن تكون منصبه على ما منه تصدر الإراده و تتشكل النفس التي منها بالتالي يصدر شعوريا و لا شعوريا ما يصدر من الإنسان ، و ليس إلا القلب الذي يفقه و يعقل ، فإن إستنار القلب - الذي هو عرش مملكه الإنسان و قطب دائره الحيوان - إستنار عاجلا أم آجلا ما سوى ذلك من وجوده المشبه بالنقاط التي على قطر دائرته . و الصله بالقلب لها ظاهر و باطن ، أما ظاهرها فهو الكلمه، و أما باطنها فهو الحقيقه ، و كل كلمه تكشف عن حقيقه و تكون وسيله إليها كما أنها صادره منها . و قد تُكشف الحقيقه بغير وسيله الكلمه ، بل تنكشف بمعاينه الحقيقه مباشره أو من وراء حجاب صوره متخيله يقظه أو مناما و الكون كله منام في منام و خيال في خيال و إنما الحق المطلق هو الله لا إله إلا هو ، ثم بعد المكاشفه بالحقيقه و هذه لا تقع إلا في مستوى الحق سبحانه و فلك " كن " المتعالي على الزمان و المكان و هو مجال " المثل " ، بعد ذلك حين يظهر وعي العارف في الكون في صوره عمله سواء كان حالا أو قولا أو فعلا ، سواء كان بدعوته الصامته بمقامه أو بدعوته الناطقه بكتابه ، لابد عندها أن تتلبس هذه الحقائق بصور الكون و حدوده ، و لون الإنسان و قيوده ، فيتنزل إلى مستوى الخلق و فلك " فيكون " و هو مجال " صرفنا " أي " و لقد صرفنا للناس في هذا القرءآن من كل مثل " ، و تتباين وسائل التعبير حينها و تظهر المفاضله بينها . و على ذلك ، تكون سمه الإنسان الحر المرحوم ، أي

العبد المسلم ، إذ لا حريه في قبال الحق المتعالي أو المتجلي ، إنما الحريه فعاليه الإراده ، و الإراده تبع للقلب ، و القلب العاقل تبع للحق ، فما حريته إلا في قبال الباطل و الظلمات و الإنحصار في طبقه من الطبقات دون سعه وجوده في الآفاق و الأنفس النابعه من كونه خليفه الله في أرض الخلق كله ، سمه هذا العبد هي أنه عاشق للعلم ، و من عشقه للعلم يأتي عشقه للكتب التي هي المجلى الأبرز للعلم ، و ذلك لأن الكتاب بيت الكلمه ، و هو كعبه العقلاء .

أعلى و أعظم و أوثق و أعتق و أدق و أوسع لسان ، اليوم بالأخص ، هو اللسان العربي . و في العربيه ثلاثه أصناف من الكلام : القرءآن و النثر و الشعر . أما القرءآن فهو تاج العربيه و مظهر الربوبيه فيها ، و محله منها محل إسم الله في الأسماء الحسنى أي أسماء الذات و الكمال . أما النثر فهو الكلام العام و الغالب على الإنسان و هو الأصل الذي تقام عليه اللغه أي لغه ، فإن العقل ينطلق في النثر الذي يملك من السعه في التعبير ما لا يملكه الشعر المقيد بقيود كثيره إن كان سيقوم على وجهه ، فالنثر في العربيه كالعوام في الشعوب و القبائل الإنسانيه ، و كأسماء القهر و الجلال في الأسماء الحسنى التي لها الحكم على أكثر مظاهر الكون في الدنيا و الآخره إذ " ما ءامن معه إلا قليل " و " أكثركم للحق كارهون " فلا يخرج من مجال أسماء القهر إلى أسماء الرحمه و تُكتب له إلا المؤمن المحب للحق المسلم له ، و قليل ما هم ، فتكون سلطنه أسماء القهر هي الغالبه ، و ذلك أيضا لأن العبوديه إنما هي مظهر للقهاريه ، و حيث أن الكل إما عباد أو عبيد فتكون الغلبه جوهريا لأسماء القهر الإلهي " و هو القاهر فوق عباده و هو الحكيم الخبير " . ثم يأتي الشعر ، الذي هو قرءان من لا قرءان له ، مجلى الجمال الإلهي في العالم الإنساني ، أي عظمه لصوره و لو كان مضمونها قبيحا تكون حسنه جميله ! الشعر للإنسان كالقرءآن للرحمن ، و الشعر في الكلام كالجواهر في الحجر و كالكنوز في البحر ، و هو بمنزله الخاصه في المجتمعات و النخبه في الإجتماعات ، و لأنه في أنزل مرتبه من الكلام فهذا يعني أن فكه و حله و عقله و إستشعاره لا يكون بحق إلا من قبل من عقل القرءآن و وعى النثر ، فإن الشعر حضره قبض ، و النثر حضره بسط ، و القبض إنما هو قبض للبسط فهو تركيز و تجميع و تضمين للكثير من المعاني في القليل من المباني ، و لهذا لابد أن يكون الناظر فيه متمكنا في مقام البسط في صوره البسط ، حتى يتدرج فيتمكن في مقام البسط في صوره القبض . فالشعر آخر علوم اللسان ، و خاتم معاني البيان ، و لا يتمكن أحد في شعر لغه ما إلا و هو متمكن في أصل هذه اللغه من مختلف حيثياتها الأخرى. فإن كانت اللغه كالخاتِم ، فشعرها هو فصه . و أعقد ما في لسان ما هو شعرها . و كلما زادت النزعه العاميه في زمان ما ، قلّت قيمه الشعر و التمكن فيه عند أهله ، تمكّن إنشاء أو عقل أو إلتذاذ .

فالعربيه هي لسان جامع لكل حيثيات الحقيقه و الكلمه . القرءآن هو القرءآن الثابت المتعالي الجامع المانع العزيز الكريم المحيط ، و النثر و الشعر هما من المتغيرات المتعلقه بالأكوان ، و هما زوج الكلمه في ظهورها " و من كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون " . و ككل خلق لهما طبقات فيها درجات و دركات . و إن كان القرءآن لسان عرشي ، فالنثر لسان سماوي ، و الشعر لسان أرضي ، و قد يكون العكس أيضا ، و هكذا الخلق بحسب التناظر و التناظر المقلوب ، و بحسب طبقه النثر و الشعر المحسوب . فالقرءآن هو الواحد ، و النثر و الشعر هما الزوج ، و الزوجيه دون الواحديه و تابعه لها . و هنا تتفرع أمور : منها معرفه سبب كون أهل الشرك ممن كفر بالقرءآن مشركا ، فإنه محصور في الزوجيه ، و كل زوجيه لا تتبع الواحديه فهي شرك ، و المشرك يحتجب عن الواحد و أما الموحد فلا يحتجب عن الزوجيه ، فالموحد أوسع أفقا و أشمل وجودا ، أما المشرك فضيق العقل منقبض النفس . و منها معرفه سبب كون كتب الأدب التي أظهرها أهل الإسلام ، كتب الأدب التي هي من أجمل و أكمل كتب يمكن لإنسان أن يخرجها للناس ، إشتملت على النثر و الشعر . فإن عمل المسلمون تبع لعمل ربهم ، و المسلم مصبوغ و متشكل بصبغه القرءآن و شكله بقدر سعته و إمكانه ، و حيث أن القرءان حضره متعاليه على النثر و الشعر ، فإن أشبه شئ بالقرءآن هو ما كان مشتملا على النثر و الشعر ، بمختلف طبقاتهما . و لهذا أيضا نجد مثلا أن جناب محيي الدين إبن عربي في الفتوحات و الفصوص جمع بين النثر و الشعر ، و هو كاتب عرفاني محض ، و كذلك نجد في مختلف كتب الأدب كالبيان و التبيين للجاحظ و خزانه الأدب للبغدادي و ما بين ذلك و حوله ، نجد جمعا بين النثر و الشعر ، و هذا من عمق الحكمه التي يعرفها أهلها بأنها : التخلق بالأخلاق الإلهيه بقدر الطاقه الإنسانيه ، و من التخلق بخلق القرءآن في مستوى التأليف هو الجمع بين النثر و الشعر . و هو ما كان و يكون عند أهل القرءآن بدرجه أو بأخرى ، " و لكل درجات مما عملوا " . مع ملاحظه أن صاحب القرءآن هو جامع بالتضمن لكل عال من النثر و الشعر ، فإن الأعلى يتضمن الأدنى ، و لكن الأدنى لا يتضمن الأعلى ، فالناثر المحض يكون قد خسر القرءآن و الشعر ، و الشاعر المحض يكون قد خسر القرءآن و النثر ، و أما القرءاني المحض فيكون قد فاز بالنثر و الشعر - إن كان قرءاني محض فعلا و هي درجه لا يبلغها حقا إلا خاتم النبيين .

العلماء و الشعراء هم أشعه شمس الأنبياء ، حتى حين يكونوا من أعداء الأنبياء ، فإن العلم و الشعر لا يأتي إلا بخير ، سواء كان خيرا قليلا أو كثيرا ، منكشفا أو محتجبا ملتبسا . كل أحد مُسخر للحقيقه بنحو ما ، حتى يكون مجاهدا في سبيل الباطل . و أقل ما في الشعر، أي شعر سليم اللغه ، هو التفقه في هذه اللغه ، و حيث أن العربيه باب القرءآن ، الباب الأول

له ، إذ هذا القرءآن بلسان عربي ، فالعربيه كأس و القرءآن نهر ، و إنما تشرب منه بحسب كأسك ، و إن كان الباب الثاني هو العقل ، و ما قيمه فقيه لغه ميت العقل مطموس البصيره في المعاني ، إنما القصد هو أن فقه المباني بالضروره المنطقيه مقدمه لفقه المعاني ، و فقه المباني له شروط ، و فقه المعاني له شروط أخرى ، و ليس بالضروره أن يتقاطعا أو يتلازما ، فقط يجحد بالحق الإنسان بعدما يتبين له و تستيقن نفسه به . و لكن أقل ما يؤخذ من أي شعر على الإطلاق هو فقه المباني و تعلم اللسان العربي . ثم الناس بعد ذلك بقدر عقولهم و ما يُفتح لهم في فقه المعاني و التحقق بها في وجودهم الذاتي ، فليس فقه المعاني بجمع كمّي للمعلومات في الذهن البشري ، إنما هو إدراك حقائقها الوجوديه و التلذذ بمشاهده أنوارها الباطنيه و العمل بناءا على مقتضياتها السلوكيه . جمع المعلومات اللغويه ، حتى فيما يسمى عاده " معنى اللفظ و العباره " ، كله داخل في فقه المباني . و أهل الدنيا لهم علم بأمور دنياهم بحسب مبلغهم من العلم طبعا ، و إن كانت حقائق ما يقولونه هم أنفسهم محجوبه عنهم ، و الشاعر لا يعي كل معاني شعره و كل مستويات نظمه ، فنأخذ منهم ظاهرهم و نلج نحن في باطننا . هذا على أقل تقدير . كل كلمه لها قيمه من حيثيه .

إن شاء الله ، في هذا الكتاب دراسه للشعر العربي للمسلمين ، و فيه مفاتيح لمنهجيه كاشفه عن أعماق الشعر و تذوقه و إستخراج بواطنه و بسط لوازمه . و سنتخير بعض القصائد التي أعجبتنا و لامست قلوبنا و وجدنا فيها وسيله لتبيين أغراض الشعر و قيمته من مختلف الجوانب . و نكتب أولا القصيده كامله أو مجرد إسمها أو فاتحتها إن كانت مشهوره ، و بعد ذلك سننظر فيها كوحده ثم نفقّرها أو كفقرات ثم نوحدها ، بحسب المقام و الحال .

و حسبنا ما قدمنا به لمعرفه شئ عن مشربنا ، فتعالوا ننظر عسى الله أن يفتح لنا .

...

- خمريه لأبي نواس -

مطلعها { دع عنك لومي فإن اللوم إغراءُ و داوني بالتي كانت هي الداءُ }

تدور هذه القصيده الجليله على خمسه محاور : داء الإنسان ، كيفيه معالجته ، عرض العلاج الأمثل له عند الشاعر ، نقض اقتراح أهل البداوه في علاجه ، نقض اقتراح أهل العلم و الفلسفه و الدين في علاجه .

فالأصل في كل عمل أن يكون ناتجا عن شعور بالنقص و القصور عن كمال معين ، و لولا توهم كمال معين لما عمل أحد لشئ إذ إنما العمل جابر للمسافه بين العامل و مُراده ، و الإراده لا تكون إلا عن شعور بامتلاء يُراد إفاضته أو خلاء يُراد حشوه ، و كذلك كل حركه تحتاج إلى طاقه ، و الطاقه تأتي من عين هذا الألم المُقترن بالوعي الظاهر أو الخفي بالمسافه المعنويه بين حال الإنسان الواقعي و حاله الكمالي سواء كان هذا الكمال ممكنا في واقع هذا الكون أو مستحيلا فيه و لا يُمكن للخيال أصلا أن يصل إلى تصور مستحيل بالمطلق و من كل الجهات ، إذ المستحيل بالمطلق عدم و العدم عدم و الخيال وجود فلا يجتمعان . فمبدأ كل إنسان من حيث عمله هو هذا الداء ، و لكن مبدأ كل إنسان من حيث الحقيقه و الوجود هو عين الكمال و الامتلاء ، إذ لولا الكمال لما شعر أحد بالنقص، فالفيل لا يحزن لعدم تمكنه من الطيران ، و لكن قد يحزن على خلع عاجه أو قطع خرطومه . فالمبدأ هو الكمال ، ثم الهبوط يؤدي إلى الشعور بالقصور ، و هذا الشعور هو الداء .

و السؤال الآن : كيف يُمكن أن تتم معالجه هذا الداء ؟ قدّمت البشريه ثلاثه أجوبه كبرى لذلك . الجواب الأول هو الخمر- و في قصائده الأخرى يضيف النيك - ، الجواب الثاني هو شظف العيش و كآبه الوجدان ، الجواب الثالث هو العلم و الفسلفه و الدين . و شاعرنا يختار الجواب الأول ، و يسعى لنقض قيمه الجواب الثاني و الثالث أو على الأقل تبيان أن مفعولهما ضعيف أو رفضه الشخصي لهما و تفضيل الأول . هذا فيما يتعلق بظاهر القصيده ، و حسبنا بذلك من ظاهرها ، و الآن نأتي على باطن القصيده و هو الأهم و الأكبر .

و مجمل القول في تأويلها هو التالي : أما الداء فإنه مصاحب لكل معلوم و مخلوق للحق سبحانه كائنا ما كان أينما كان ، إذ كل ما سوى الحق قاصر عن كمال الحق " لم يكن له كفوا أحد " ، فسواء كان عينا ثابته في علم الله المطلق فإن كل معلوم إنما هو شئ ضمن أشياء " و هو بكل شئ عليم " فالشئ الواحد حتما ليس مساويا لكل شئ ، فله القصور مطلقا في هذه المرتبه ، و سواء كان مخلوقا لله فإن له قصور مضاعف إذ من حيث هو معلوم له القصور الذي ذكرناه ، و من حيث هو

مخلوق فإن له فوق ذلك قصورا من حيث كونه ظلا لعينه الثابته . فالحاصل أن كل ما سوى الله فيه داء القصور و الشعور بالنقص .

و أما الأجوبه الثلاثه ، فإن الخمر - كما هو معلوم في التقاليد العرفانيه و الصوفيه - هو شهود الذات الأحديه ، و ذلك لأن الخمر من التغطيه و الستر ، و في الذوات تجلي الأحديه يفني كل ما سواه إذ لا سواه أصلا " هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن " و " كل شئ هالك إلا وجهه " . و أما شظف العيش و البداوه فإنها عن أسماء الجلال و القهر ، و أما العلم و الفلسفه و الدين فإنها عن أسماء الجمال و اللطف و الرحمه . فالخمر صوره أسماء الكمال ، و الشظف صوره أسماء الجلال ، و العلم صوره أسماء الجمال ، فعلاج كل قصور لا يكون بالنحو المطلق إلا بشهود أسماء الذات و الأحديه و الكمال .

و القصيده تبدأ بذكر أن علاج الداء لا يكون إلا بالولوج إلى أصله و علاجه بما هو من جنسه (بيت ١) ، ثم الحديث عن الخمر و مجلسها و أهلها (من ٢- ٨) ، ثم نقض لاقتراح البدو (من ٩-١٠) ، ثم نقض أو تحييد لاقتراح أهل العلم و الفلسفه و الدين (من ١١-١٢) . فلننظر في هذه المقاطع بتأمل إنشاء الله .

..

{ دع عنك لومي فإن اللوم إغراءُ و داوني بالتي كانت هي الداءُ }

ما الفرق بين التداوي و اللوم ؟ اللوم ينظر إلى الثمره و يريد من الشجره أن تبدل ثمرها بدون مراعاه كل حياه الشجره و جذورها و أصولها و فروعها و أغصانها و أوراقها ، باختصار هو ينظر إلى النهايه الحتميه لعمليه طويله و عميقه و يتوقع - بسذاجه - أنه بمجرد توجيه اللوم إلى الثمره يمكن للإنسان - أي الشجره - أن يبدل ثماره هكذا و " بجره قلم " كما يقال . و عاده ما تجد هذه النزعه اللوميه عند أصحاب الديانه السطحيه ، فإنهم يتوقعون أن لومهم هو بمثابه " كن " من ربهم ، بل و حتى ينسون أن ربهم خلق في سته أيام و لا يفرقون بين مستوى " كن " و مستوى " في سته أيام". اللوم طريقه جيده لمن يملك سلطه اضطهاد الناس على السير على قوانينه ، أو يجد قوه اجتماعيه تؤيده في تعاليمه ، و هو كذلك صوره من صور التعالي على الآخرين بسبب ثمارهم التي هي فعلا أو يراها هو قبيحه و لا يتعب نفسه في النظر في هذه الشجره العريقه الجذور التي ما هذه الثمره أو تلك إلا نتيجه حتميه لها ، اللهم إلا إن تم تبديل الشجره كلها بنزعها من جذورها ، و كم من أهل العلم يملك من الصبر ما يكفي لينتظر و يجاهد في سبيل تغيير الآخرين من جذورهم ! إن كان الخضر ولي الله عليه السلام نفسه لم يتحمل من موسى كليم الله عليه السلام أكثر من ثلاث اعتراضات على منهجه في التعليم ، فالله أعلم مقدار القوه التي يحتاجها الإنسان بل مقدار العشق للناس حتى

يصبر عليهم صبرا يبعد عنه اللوم و يدخله في حيّز الطبيب " الدّوار بطبّه " كما وصف حضره علي عليه السلام سيدنا رسول الله صلى الله عليه و سلم . فالمداواه تبدأ من الجذر و تنتهي عند الثمره ، و أما اللوم فيبدأ و ينتهي عند الثمره . و لهذا يقول الشاعر { دع عنك لومي } لمن لامه على اختياره طريق الخمر بدل طريق البدو أو الذهن .

ثم يذكر الشاعر سببا نفسيا يؤيد أمره للائمه بترك لومه ، إذ الأمر إن لم يكن معللا بعلّه لا يجد أثرا في قلب المأمور ، و العلّه قد تكون ذاتيه أو موضوعيه ، ذاتيه كأن يكون الآمر يستحق الطاعه لذاته و لكونه مصدر كل سلطه و أعظم مثال على ذلك هو الحق سبحانه ، و لذلك قال لابليس " ما منعتك أن تسجد إذ أمرتك " فمجرد أمر الحق يعتبر سببا كافيا لطاعته إذ الحق هو الحق و لا يوجد صفه أو شئ أعلى منه ليكون علّه لأمره ، فذاته علّه العلل و هو سبب الأسباب ، و كذلك مثلا حين يكون الآمر هو المعشوق فإن نفس كونه معشوقا كاف لطاعته و قبول أمره و لعله يدخل هنا شئ من التسبيب الموضوعي المتعلق بالغايه المنطقيه أو الشخصيه التي تنفع المأمور ، و أما الموضوعيه فهي المتعلقه بذات المأمور و منفعته ، و معظم الأوامر التي تصدر من أصحاب السلطه بمختلف صورها كالأطباء و الأمراء ترجع إلى ذلك ، و لا شئ يقتل قيمه الأمر كغياب العلّه الكافيه لتنفيذه . و السبب النفسي الذي ذكره الشاعر هو { فإن اللوم إغراءُ } . فإن كان اللائم يريد من الملوم - حسب الفرض - أن يترك فعل الشئ الذي لامه عليه ، فإنه ينبغي عليه أن يكف عن اللوم لأن لومه بالنسبه للشاعر لن يكون إلا سببا مغريا بالفعل ، و ليس سببا للكف عنه . و اللائم لو كان فعلا يهتم بمصلحه الملوم ، لعلم أن اللوم إغراء و لكف عنه ، و لتتبع الأمر من الجذور ، و لكن اللائم قد يكون راغبا في الشعور بسلطته و تفوقه على الملوم ، فيصدر منه اللوم ، و إن مثل هذه النيه الناريه تكون سببا لإشعال نار الفعل و الإغراء به .

و لكن هنا سؤال : لماذا اعتبر الشاعر أن { اللوم إغراء } ؟ يبدو أنه نظر إلى الشخص الذي صدر منه اللوم ، و لأنه كان صاحب مذهب في الحياه مغاير له و منقوضا لديه ، رأى أن ما يخرج من المخالف يستحق المخالفه إذ طالما أن أصل مذهبه منقوض عندي ، فإن فروع هذا المذهب ستكون منقوضه كذلك ، فهو من باب قول حضره جعفر الصادق عليه السلام " خالفوا العامه " ، فإن العمل فرع الذات ، فإن كانت الذات على قبح ، فإن العمل سيكون قبيحا ، كما أن الصلاه التي هي عمل حسن في الصوره إذا صدرت عن منافق قبيح الذات كانت النتيجه أن الصلاه أيضا قبح . فما يصدر عن الجميل من قبح قد يصبح جميلا ، و ما يصدر عن القبيح من جمال قد يصبح قبيحا ، فالأعمال تدور مع الذوات ، و ذلك قالت امرأه فرعون في دعائها " و نجّني من فرعون و عمله " فقدمت ذكر "فرعون" أي ذاته ، ثم ثنّت ب "عمله" ، إذ هو "عمله" و الضمير راجع على ذاته ، فهو نار تخرج منه نار . بالتالي ، حين يأتي أعرابي أو ذهنوي و يلوم على أمر ما ، فإن أغلب الظن إن لم يكن عين اليقين هو أن هذا العلم من أعمال الخير عند الخمري ، خصوصا إذا كان متعلقا بصلب مذهب

الخمري في الحياه ، فإن اللوم يكون إغراءا و دافعا إلى الاستمرار فيه . إذ الإغراء فيه تحسين للشئ ، و التحسين يكون بذكر الصفات الحسنه للشئ ، و حيث أن ظاهر اللوم هو ذكر الصفات السيئه للشئ و آثاره القبيحه ، فإن ظاهر اللوم لا يمكن أن يكون سببا للإغراء ، أي اللوم كمقوله أو فكره ، و حيث أن الشاعر قال { اللوم إغراء } فهذا يعني أنه قد نظر فيما وراء المقوله أو الفكره ، و ليس إلا ذات القائل و المفكر . فالقبيح في عينك سيمهد لك عكس كل ما يقوله ، و اعتبار الحسن في ضد ما يعرضه ، و لذلك تجد الناس حين تُعرض الأفكار أو الكلمات عليهم باسم من يحبونه و يستحسنون ذاته و شأنه و مقامه ، يستحسنون ما يُقدم باسمه من أفكار و إن كانت نفس هذه الأفكار - من حيث الصوره - لو تم تقديمها باسم من يكرهونه و يبغضونه لاتمد أثر الكره و البغض إلى هذه الأفكار . أذكر أن أمي طلبت مني أن أكتب رساله فيها رد على شخص معين حتى ترسلها إلى أخي ليرسلها لهذا الشخص ، و كان أخي الأكبر مني يرى أن عباراتي فيها شئ من الحده عموما و يحب أن يعارضني في كثير مما أقدمه لأسباب ليس هنا محل ذكرها ، فاستجبت لطلب أمي و أرسلت لها المكتوب ، فأرسلت المكتوب لأخي على أنها هي التي كتبته ، فاستغرب أخي من المكتوب و قال لأمي " هل من المناسب إرسال هذا أليس قويا بعض الشئ ؟ " فقالت أمي " أرسله إنه حسن" فأرسله فعلا و استجاب ، مع شعوره حتما بأنه لا يمكن أن يكون قد صدر هذا من أمي إذ المكتوب فصيح مرتب منظم و فيه حده و بهت للشخص المسئ الذي أُرسل له المكتوب ، فمع شك أخي إلا أنه أخذ بالظاهر و قبل أن أمي هي التي أنشأته ، و حيث أنه محب و مطيع لها ، فإنه قَبل الأمر و أرسل، و لو علم أني الذي كتبته لما أرسله و لو دُفعت له الأموال في ذلك . و الأمثله كثيره يعايشها الناس فيما يتعلق بهذه الحقيقه ، أي حقيقه تغليب الإنسان لقيمه الذات على قيمه العمل و إرجاع قيمه العمل لقيمه الذات العامله . و تستطيع أن تجرب ذلك بنفسك بأن تأخذ عبارات قبيحه المعنى و تنسبها إلى شخص معظم و مبجل عند السامع ، ثم تنظر رده فعله تجاهها ، و أغلب الظن أنه سيبدأ في التبرير و الاعتذار و التأويل و التخريج ، و هذا شأن أتباع كل دين و حزب و فرقه فكريه أو سياسيه أو قوميه وطنيه باختصار كل حزب مع أربابه و قيمه الرئيسيه ، فتجد الصغير التافه من أعظم الأمور ، بينما تجد أعظم الأمور عند الخصوم و الأعداء هي من الصغائر التافهه ، و على العكس مما يظن أصحاب النزعه النسبيه العدميه الفوضويه ، فإن هذا لا يعني أن الأشياء ليس لها قيمه ذاتيه ، و لكن إنما هذا انعكاس للحقيقه التي ذكرناها ، فإن قيمه الشئ لا تنعدم بعدم الاعتراف بها من قِبل البعض ، و إنما تغيب و تنكسف عن الرافض المنكر لها . و من خير الأمثله على ذلك أن تنظر في مجادلات أصحاب الديانات مع بعضهم ، فإنك إن نظرت إلى الصليبي و هو يجادل المسلم أو الهندوسي ستجد أنه يلومهم على أشياء هي بعينها بل لعله بأقبح منها موجوده عنده ، إلا أنه يراها عند خصومه و لا يراها في نفسه ، مثال ذلك أن رجلا صليبيا مره قال : إن محمدا قد جدّف على الروح القدس حين زعم أن هجاء حسان بن ثابت شاعره هو هجاء ملهم من الروح القدس ! فقيل له : الهجاء هو كلام جارح للمهجو ، أليس كذلك ؟ فقال : نعم . فقيل له : و هل تعتبر التجديف هو

لكونه جرح خصومه مطلقا أو لأنه جرحهم بغير حق ؟ فقال : لأنه جرح خصومه مطلقا . فقيل له : ألم يقل ربك يسوع في كتابك لخصومه من الكتبه و الفريسيين و عموم أهل جيله " يا جيل الفسقه و الزناه ، جيل فاسق و شرير ، يا أبناء الأفاعي ... "و غير ذلك كثير مما تحكونه عنه ، و حتما هذا جرح لخصومه و أنتم تزعمون أن كلامه كله بالهام من الروح القدس الذي ذكرته بل تجعلونه بمستوى الروح القدس إن لم يكن أعلى منه في المرتبه ، فأنتم أشد تجديفا إذن ! فقال بعد أن بلع ريقه : لا ، إنما أقصد أنه جرحهم بغير حق . فقيل له : و حسّان إنما جرحهم بحق ، و بما هو فيهم ، فما اعتراضك ! فسكت . و هكذا مثلا حين ذهبوا إلى الهند فقالوا أن الهنود يعبدون الأصنام و يؤلهون البشر ، فإن قال لهم الهندي : أما هذه التماثيل فإنها عندنا رموز كالصليب عندكم ، أفتقبلون أن يقال لكم عبده الخشب لأنك تحملون الصليب و تسجدون له ، أم تقبلون أن يقال أنكم تؤلهون البشر لأنك تنظرون إلى يسوعكم كإله أو شبه إله أو واسطه مطلقه للفيض الإلهي عليكم أو تعظيمكم لشهدائكم و علماءكم و رهبانكم . عندها لا يجدون ردا مقبولا إلا تلعثما و تخريجات تدخل في خانه "عذر أقبح من ذنب " . و كذلك تجد مثله في الشؤون السياسيه و القيم الوطنيه لمختلف الدول . فالحاصل أن قول الشاعر { اللوم إغراء } يعبر عن واحده من أهم خصاص بني الإنسان في فعلهم و تفاعلهم مع غيرهم خصوصا من يخالفهم و يعتبرونه خصما و عدوا لهم .

ثم يحدد أصل العلاج فيقول { و داوني بالتي كانت هي الداءُ } . و هذا البيت يمكن أن يُنظر إليه باحتمالين رئيسيين : إما أنه يعني أن الدواء عين الداء ، و إما أن الدواء ينبغي أن يصل إلى جذر الداء . ف { الداء } سبب لحدوث القصور في الذات . و { الدواء } سبب لعوده الذات إلى كمالها الأول . إذ لا يمكن للذات أن تبلغ مقاما لم تكن فيه من قبل . إذ لا يوجد شئ من لا شئ . و فلسفه الحداثه مثلا بأفكارها عن " التطور " و " التقدم " قائمه على وهم إمكانيه وجود شئ من لا شئ ، كاقتراحها العجيب بأن الكائنات المعقده " تتطور " من كائنات بسيطه ، بدون أن يكون لهذه الكائنات المعقده أي وجود سابق بأي شكل من الأشكال و في أي طبقه من الوجود ، إذ لا يعترفون بوجود أي طبقه غير هذه الأرض السفليه ، فالأكبر يخرج من الأصغر ! و الشئ يخرج من لا شئ . شئ شبيه بالسحر بل ما هو أشد غرابه من السحر إذ السحر - عند أهله - يعتمد على نظام الأسباب و المسببات و العلاقات العميقه و النفسيه بين الأشياء ، و صله مختلف طبقات الوجود ببعضها البعض و صله كل كائن بكل الكائنات ، و غير ذلك من أمور واقعيه . أما هؤلاء فإنهم لا يقرون بشئ من هذا في أصل فلسفتهم ، ثم يعتبرون أن إنسانا مثل محي الدين ابن عربي أو فيلسوفا مثل افلاطون أو فريدريك نيشته أو موسيقارا كبيتهوفن و موزارت و باخت ، يمكن لهؤلاء أن " يتطوروا " من حشره ما ، طبعا مع عدم نسيان كلمه السر أو كلمه السحر التي بذكرها مع تحريك عصا أقلامهم و ألسنتهم أثناء عرض هذه الفكره الجهنميه و هي " مع مرور وقت طويييييل من الزمن " ! و كأن الزمن يمكن أن يفعل شيئا بنفسه ، و ليس هذا إلا من صور تأليه الزمن . أو لا يوجد شئ من لا شئ ، و مقوله أن الله خلق الكون " من لا شئ " ليس القصد منها - إن أريد لها أن تكون مقوله صادقه و موافقه

للقرءان و العرفان - إلا أن القصد من بعد أن لم يكن مخلوقا ، و هو من تحصيل الحاصل إذ هي مساويه للقول بأن الله خلق الشئ من بعد أن لم يكون مخلوقا ، كقول الله لزكريا "و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا " أي شيئا مخلوقا ، و لكنه كان شيئا معلومه لله أزلا و أبدا في علمه المطلق الذي لا يمكن أن يُضاف إليه شئ أو ينقص منه شئ . فالذات المخلوقه كالبذره ، فكل ما يخرج منها و تصير إليه كانت فيها من قبل أن تصير إليه ، " إنا كل شئ خلقناه بقدر " و " أعطى كل شئ خلقه ثم هدى".

فالعلاقه بين { الداء } و { الدواء } هي علاقه بين المقدور و الحجب و الظهور . الذات لها قدر مقدور لها ، و لكنها قد تنحجب عنه بداء ما ، ثم يأتي الدواء ليزيل هذا الحجاب و يظهر قدراتها الكامنه فيها بتقدير الحق سبحانه و تسلسل المخلوقات وصولا إلى هذا المخلوق المعين محل النظر.

و في وصف الدواء بالتفصيل تستطيع أن تعرف رؤيه الشاعر للداء بالتفصيل . فإن قال الشاعر أن الدواء هو " الماء الذي يروي " مثلا ، عرفت أن الداء عنده هو العطش . و قس على ذلك تفاصيل الأمور و أعماقها من كل الجهات . فهذا الأمر على بساطته الظاهريه ، يعتبر مفتاحا عظيما لفك و كشف معاني ما لا يحصى من المكتوبات المقدسه و المكرمه بل و النجسه كذلك . فإن وصف المرغوب وصف للرغبه ، و وصف الرغبه وصف للراغب ، و وصف الراغب وصف لقدره المقدور له ، و وصف القدر وصف للمُقدِّر ، و معرفه المُقدِّر بكل مظاهره المتسلسله وصولا إلى المتعالي سبحانه هو غايه كل معرفه "و أن إلى ربك المنتهى " كما أن منه و به المُبتدا " إنه هو يبدئ و يعيد " .

فعلى احتمال أن المعنى هو : الدواء عين الداء . يكون التأويل : كما أن أصل قصورنا هو كوننا غير ذات الحق سبحانه ، فعلاجنا الوحيد هو أن نشهد أننا عين ذات الحق سبحانه ، و تلك هي خمره مولانا الحلاج قدس الله سره إذ قال " أنا الحق " . فأبي نواس هو الصوره الظاهريه للحلاج ، أبو نواس جاء بالظاهر ثم جاء الحلاج فكشف عن الباطن ، أبو نواس وضع الستر و الحلاج هتك الستر.

و على احتمال أن المعنى هو : الدواء يجب أن يصل إلى جذر الداء . يكون التأويل : على السالك أن يطوي كل مراتب الأكوان ، و يسافر في كل أسماء الجلال و الجمال و يتجاوز الجميع ، و يصل إلى الجذر المطلق لكل شئ و هو عين الذات الأحديه و الهويه الصمديه .

و كما ترى فإن المعنى الثاني هو المقدمه المنطقيه الضروريه للمعنى الأول . فأولا السفر إلى الحق ، و ثانيا معرفه سر " أنا الحق " .

إن الشاعر ينطق عن الحق من وراء حجاب ، و العارف ينطق بالحق بلا حجاب . و كل شعراء الإسلام أيا كانت درجتهم هم في نفس الأمر ورثه لمقام المولى حسان بن ثابت رضي الله عنه شاعر النبي عليه السلام ، و حين قال النبي عليه السلام له " روح القدس يؤيدك " فقد بقيت نفحات روح القدس مستمره في الشعراء المسلمين بمختلف مشاربهم ، و أيا كانت صوره أشعارهم ، فإن استشعار المعاني العميقه و الجلاليه و الجماليه في أشعارهم مما لا يخفى على قلب العاقل . و لا يكاد يوجد معنى و مبدأ إسلامي إلا و قد ذكره الشعراء في قصائدهم . فالمعاني و الحقائق قد تم حفظها و نشرها بمختلف الصور لمختلف الطبقات ، فما نشره شيخنا ابن عربي في الفتوحات قد نشره الشعراء في قصائدهم و أصحاب الحكايات في قصصهم و أصحاب النكت في هزلهم و أصحاب الأخبار في رواياتهم و أصحاب الشريعه في فقههم و أصحاب العقيده في كلامهم ، فالعرفان الذي هو تاج العلوم الإسلاميه هو أيضا متخلل في كل العلوم الأخرى ، عرف ذلك من عرفه الله و جهله من ضل عن مولاه . فالعلوم كلها تستمد من العرفان ، كما أن المخلوقات كلها تستمد من الرحمن . و إنّا لنستطيع أن نظهر العرفان كله من قصص ألف ليله و ليله إن شاء الله ، فبما بالك بما سواه . قدر كتب المسلمين و علومهم هو من الأمور الغائبه عن الكثير من الناس ، بل أكثرهم ، و قد حفظ العلماء أسرار هذه العلوم و مفاتحها حتى يأذن الله بنشرها ، و حين تقع هذه المفاتيح في أيدي المسلمين سيجدوا شيئا عظيما من الكنوز التي تحتويها الكتب التي ورثناها عن أسلافنا من العلماء على مختلف مشاربهم و طبقاتهم . لا تزال كتبهم كنوزا مغلقه بالنسبه للأكثريه ، فاسأل الله أن يهبك هذه المفاتيح و الخرائط التي تستطيع أن تستكشف بها هذه الكنوز . هداني الله و إياك أيها العزيز .

{ و داوني بالتي كانت هي الداء } إن هذا العالم بالنسبه للعالم الأصيل للإنسان ، و هو الجنه قبل الهبوط ، يعتبر كالقبر ، و لكن بالنسبه للإنسان العارف و الشاعر الثمل بسر العقل فإن هذا العالم يصبح كالقصر . العالم حديقه الشاعر ، و جهنم الكافر . الداء هو الذهن ، الذهن و تفكيره المحدود حين يستقل بالأمر و تكون له السلطنه في مملكه الإنسان فإن هذه المملكه تكون فرعنه و تكون مقبره للروح . و الذهن للعقل كالشمعه للشمس . و مصيبه الإنسان حين يكون ذهنويا ، و تجاوز عقبه الذهن و فك رقبه الروح من أسره قد يكون بالصعود إلى أعلى و قد يكون بالهبوط إلى أسفل ، فأما الصعود إلى أعلى فهو بنور العقل و مكاشفه الروح فتكون السلطنه لها و يكون قلب الإنسان "فوق العرش" كما قال مولانا جلال الدين - قدس الله نفسه ، و أما الهبوط إلى أسفل فهو بالنزعه العامّيه المغفله التي صاحبها كالأنعام بل هم أضل سبيلا ، و آيه الصاعد بسط القلب و قوه العقل و حسن الفكر و جلال التعبير و اتخاذ مواقف و الثبات عليها مع جرأه في الحياه في اللذه النفسيه و الشهوه البدنيه ، و آيه الهابط إلى أسفل أن يكون أسوأ من الحمار يعمل في وظيفته و يهتم للتفاهات التي يعرضها عليها الجبابره كالألعاب الفارغه القاتله للوقت المميته للقلب حتى يأتيه الموت . ليس كل خمرجي كأبي نواس ، يظن بعض أهل الغفله أنه إن كان خمرجيا عربيدا فإنه من ورثه أبو نواس ، هيهات هيهات لما تتوهمون ، بل إن أبا نواس نفسه يقول : و الخمر قد يشربها معشر ، ليسوا إذا

عُدّوا بأكفائها . اكتب شعرا كأبي بنواس ، ثم افعل ما تشاء أيها الحالم . إنهم لا يعرفون الخمر الذي يشربه أبو نواس ، و هل رأيتم فاسقا تافها سكيرا له روح و قوه و عقل كأبي نواس حتى تظنوا أن هذا هو سبيله . أيعقل أن يخرج هذا الشعر كله من صاحب ذهن مغمور بالخمور ! لا يمكن لضوء الشمس أن يخرج من كوه بيت من طين . إذا رأيت ضوء الشمس ، فإنه حتما من الشمس . لا يمكن لماء البحر أن يخرج من كأس من خزف . إذا رأيت ماء البحر ، فإنه حتما هو البحر . إذا مشيت تحت ظل شجره مائه عام ، فاعلم أن هذا من شجر الجنه و ليس من شجر الدنيا . {داوني بالتي كانت هي الداء } هذا داء من عرف كماله و جنته و موطنه الأصلي ، إن المسلم حتى حين يعصي الشريعه فإنه لا يعصي و هو متجبر على ربه معاند له ، و إنما يعصي من باب استعجاله للذات الآخره و الجنه و هو في هذه الدنيا ، فالذي لم تعد " الدنيا " دنيا بالنسبه له ، بل صارت كما كانت ، ظل للجنه العلويه ، فإنه حينها يستطيع أن يقول كما قال سيدنا رسول الله صلى الله عليه و سلم "حُبب إليّ من دنياكم ثلاث : الطيب و النساء و جُعلت قره عيني في الصلاه " قال " من دنياكم " و ليس من دنياه هو ، فإن هذه ليست دنيا بالنسبه له ، هي كذلك بالنسبه لهم ، و لكن هي عند من اكتمل وعيه صوره الجنه و ظل النعيم الأخروي ، فالطيب و النساء و الصلاه في صف واحد أو في جماعه واحده ، الطيب عند أهل الدنيا و من لم يزل متعلقا فيها بصورتها الممسوخه - فإن العالم يظهر نفسه للمسوخ الفطره على أنه ممسوخ هو أيضا " كما تكونوا يولّ عليكم " كما تكون نفوسكم يكون الكون في ولايته عليكم - يكون من " عدم الزهد " في الدنيا ، و لهذا كان القصّر من أهل الرهبنه و التنسك من غير المسلمين يبغضون الطيب و يظنونه من التعلق بالدنيا ، و هو كذلك لهم ، و كذلك النساء ، آه النساء ! العدو الأكبر و الشيطان الأعظم عند من لا خلاق لهم في الآخره و أصحاب الهمم الضعيفه و عبيد الدنيا . و لكن المرأه الكامله - كالسيده فاطمه عليها الصلاه و السلام - فإنها تكون "حوراء" من حور الجنه ، و إن كانت صوره أبدانهم على الأرض - هكذا يراها الضعفاء - فإن زواجها من حضره علي عليه السلام و بيتهم و أولادهم و أعمالهم كانت كلها في السماء ، الإنسان الكامل اليوم هو كما كان قبل أن يهبط آدم إلى الأرض . التعلق بالدنيا شأن الكفار ، لأنهم لا يعلمون كيف لا يجعلونها " دنيا " من الأساس . حين قال سيدنا و سلطان قلوبنا و أرواحنا رسول الله صلى الله عليه و سلم " ارتعوا في رياض الجنه ...حلق الذكر " فإنه لم يقل : ارتعوا بما هو كمثل رياض الجنه في هذه الدنيا . و لم يقل : ارتعوا بما أقرّب لكم مثاله برياض الجنه . و لم يقل : ارتعوا بما يوصلكم إلى رياض الجنه . كلام سيدنا أفصح العرب واضح ، " ارتعوا في رياض الجنه " ، كذلك حين قال عليه السلام " ما بين بيتي و منبري روضه من رياض الجنه " . الذين ينظر بعين البدن أو عين الذهن ، يظن أن هذا من باب ضرب المثال ، و هو كذلك لمن لم يبلغ الحلم بعد ، و لكن عند أهل التحقيق هي كذلك ، لأنك أنت تحيا حيث قلبك يحيا ، فإن كان قلبك في الجنه ، فأنت في الجنه و إن كنت في بيت أبي لهب ، و إن كان قلبك في جهنم ، فأنت في جهنم و إن كنت في قصور فرعون " و إن جهنّم لمحيطه بالكافرين " و ليس : ستحيط بالكافرين ، فتدبّر .

خمر هذا العالم حُرمّت عموما لأنها رجس من عمل الشيطان و أن اثمها أكبر من نفعها ، و لأن فيها غول و آثاره سيئه على البدن . و لكن خمر الجنه الحق تعالى هو الذي يسقيها عباده " و سقاهم ربهم شرابا طهورا " ، و نفعها خالص و لا آثر سئ لها " لا فيها غول و لا هم عنها ينزفون " . كيف تعرف من أي خمر تشرب ؟ الجواب : انظر إلى أثر شربك . إن كنت تشرب ماء زمزم و لكنك تثير العداوه و البغضاء بين المسلمين ، و لاتذكر الله على كل حال و صلاتك بلا روح ، و أنت في مزاج سئ معظم اليوم ، فإنك ممن يعاقر الخمر . و إن كنت تعاقر الخمر و لكن حالك على الضد من ذلك، فأنت تشرب ماء زمزم . كم من قارئ للقرءان و صورته في الملكوت صوره معاقر للخمر مع سفله البشر ، و كم من معاقر للخمر صورته في الملكوت صوره قارئ للقرءآن و مشاهد للسر . يا ليت ابن ملجم و أشباهه من ورثته في هذا الزمان يعتكفون في الحانات بدل المساجد ، فإن المساجد التي هم فيها حانات لو كانوا يبصرون . يا ليت الذين يستوردون فلسفه الغرب الميته التي غادرتها الروح منذ قرون و هم ينقلون جثتها المحنطه كما ينقلون جثه توت عنخ آمون و يعرضونه للبشر ، يا ليت لو يذهب هؤلاء إلى الخماره فيتعلموا شيئا عن معنى الحياه ، فإن ذلك خير من مجالسهم الثقافيه و منابر جمعتهم و كتبهم و مقالاتهم ، فإنهم لو نظروا بعين الحقيقه لوجدوا أنفسهم يعاقرون الخمر و يلعبون الميسر مع أبو جهل ، و لوجدوا أنفسهم في جيش أبو سفيان رأس الأحزاب في معركه الخندق ، آه لو ينظروا إلى نفوسهم و هي تتقلب بين أضلع عمرو بن عبد ود و هو يواجه حضره علي عليه السلام . فجور أبو نواس تقوى ، و تقوى الجهله و عبيد الدنيا فجور . ألم يقل أمثال هؤلاء الجهله و عبيد الدنيا عن سيد الكونين و العبد المطلق لرب العالمين صلى الله عليه و سلم أنه " اخترع دعوى النبوه من أجل تلبيه رغباته الجنسيه و شهواته التي لا حد لها " حين نظروا إلى قوله و فعله عليه السلام بمضمون "حبب إلي من دنياكم ثلاث : الطيب و النساء " ؟ ألم يقل أمثال هؤلاء أيضا أن السيف الذي سلّه عليه السلام على أعداءه و من حاربه هو " بدافع رغبته السياسيه في التوسع و حكم العالم بالقهر و العنف " ؟ أليس الجاهل صاحب عين مقلوبه ، ترى الحق باطلا و الباطل حقا ، و الخير شرا و الشر خيرا ، كذلك في الأمور كلها ، من الناس من ينظر بعين مقلوبه ، تجعل الأعلى أسفل و الأسفل أعلى، و من الناس من ينظر بنور الله ، فيرى الأعلى أعلى و الأسفل أسفل . { داوني بالتي كانت هي الداء } فما يكون دواءا للعارف ، يكون داءا للغافل ، و العكس صحيح ، كما قال الله عن المؤمنين "يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر " و قال عن عكسهم و هم المنافقين " يأمرون بالمنكر و ينهون عن المعروف " . عملك ينبع من قلبك ، و قلبك بحسب رؤيتك ، و رؤيتك حسب مرتبتك ، و مرتبتك حسب ما قدره الله لك ، " إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون " .

العارف حين يدمر العالم ، خير من الجاهل حين يبنيه . فإن صحراء تشرق عليها الشمس ، و يرى الناظر المطلق فيها ، خير مدن حديده و آليات مميته و ازدحام مقيت ، نَجْد القديمه خير من نيويرك الحديثه - مع غض النظر عن السكان طبعا في الحالتين ! الخمر أن تغلق ذهنك ، بستار البسط و الفرحه ، بغطاء اللذه و الشهوه . اشرب هذه الخمر إن كنت من الذين يعقلون .

إن أكبر حاجز عن هذه الخمر - التي ذكرها المولى أبو نواس في أول بيت - هو ما ذكره في آخر بيت. أي قوله { لا تحظر العفو إن كنت امرءا حرجا فإن حظركه في الدين إزراءُ } . فإن المريض يظن أن الله - حاشا - عدو اللذه و الشهوه و البسط و الفرحه ! أي مريض وضع هذه العقيده الخبيثه في قلوب الناس . أي حاقد على الله تعالى هو الذي أراد أن ينتقم بتغيير خُلُق الله في أعين خَلق الله. لعل القوم لا يعرفون أن معنى و سر ما قاله رسول الله الحق " الله يضحك " ! حسبك من العقيده أن تعرف أن " الله يضحك " ثم دع عنك ما سواه إن لم تكن من أهله و توغل فيه برفق مع أهل الله . إن الله يغضب على المغضوب عليهم ، و يضحك للمرضي عنهم ، فلا يرى الله كغضوب بالمطلق إلا المغضوب عليهم ، و لا يرى الله كضحاك إلا المرضي عنهم . كيف يمكن لنا أن نضحك إن لم يكن أعلى و أكبر و أجل و روح روحنا و سبب أنفاسنا و معشوقنا و مولانا أيضا يضحك بل هو سبب ضحكنا و نحن نضحك حتى يرضى هو عنا و نرضى عنه . لا يستطيع أن يفرح من عمق قلبه إلا من يعرف أن الله يفرح ، و لا يستطيع أن يضحك من عمق قلبه إلا من يعرف أن الله يضحك . و هذه كلها تعبيرات نبويه ، و لها أسرار عرفانيه ، " الله يفرح " و " الله يضحك " كلمات نبويه وردت في أحاديث شريفه يعرفها الأغلبيه من المسلمين ، و لكن لم يشرب من رحيقها المختوم إلا من سبقت لهم منه الحسنى. فعلى أقل تقدير ، كما يقول أبو نواس ، هو أن { لا تحظر العفو } فحين تنظر إلى غيرك أو إلى نفسك ، ف { لا تحظر العفو } ، و الله تعالى حين ذكر أنواع الناس في سوره التوبه ، سوره العوده إلى الحقيقه ، جعلهم على أربعه أصناف : السابقون و المنافقون و المعترفون و المرجون . فالسابقون لهم فوز عظيم ، و المعترفون عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم ، و المرجون إما يعذبهم و إما يتوب عليم و الله عليم حكيم ، فجعل الثلاثه في حيز العفو و الرحمه و اللطف ، و جعل الفرقه الرابعه أي ربع الناس حسب هذه القسمه ، تحت قهر " سنعذبهم مرتين ثم يردّون إلى عذاب عظيم " ، مع ملاحظه أن رسول الله تعامل مع رأس المنافقين بمظاهر رحمه و صبر و لطف ، و الله أرحم و أصبر و ألطف من رسول الله ، فهذا إن لم يدل على شئ فإنه يشير إليه . ثم إن الحق تعالى قال " إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن تشاء " و رسوله قال " قولوا لا إله إلا الله تفلحوا " و وليه قال " أول الدين معرفته و كمال معرفته توحيده " ، و حضره الرضا عليه السلام روى بالسلسله الذهبيه المحفوظه المطهره عن أبيه الكاظم عن أبيه الصادق عن أبيه الباقر عن أبيه السجاد عن أبيه الشهيد عن أبيه السيد عن أبيه الولي عن سيده المصطفى عن معلمه جبرائيل عن ربه رب العزه أن " لا إله إلا الله حصني ، فمن دخل حصني أمن من عذابي " ، فلا إله إلا الله ، ثم لا إله إلا الله ، ثم لا إله إلا الله . فمن حظر العفو عن أهل لا إله إلا الله ، و حقيقتها و سرها و روحها ، فقد تقحّم الهلكه برجليه ، و سعى في خراب دار وجوده بيديه :

{ لا تحظر العفو إن كنت امرءا حرجا فإن حظركه في الدين إزراءُ }

...

{ صفرآء لا تنزل الأحزان ساحتها   لو مسّها حجر مسّته سرّاءُ }

العرشيات تنعكس في السماويات و هذه تنعكس في الأرضيات ، و قيمه الأرضيات هي بحسب منزلتها من السماويات . فالشمس و القمر و الكواكب مثلا ، و هي التي تمثّل أبرز ما في السماء بالإضافه لنفس الصفحه العظيمه للسماء آو " القبّه الزرقاء " ، تظهر في الأرض في الطبقات الأربعه الرئيسيه للمخلوقات عليها أي المعادن و النباتات و الحيوانات و الناس . فالذهب من المعادن إنما نال قيمته العليا عند مختلف الأقوام بحكم كونه ممثل الشمس في المعادن ، و الشمس بدورها قيمتها من حيث كونها تعكس الروح الأعلى و مبدأ الكون . فما يظنه أهل الغفله " تأليه الطبيعه " هو في الواقع معامله " رموز الطبيعه " على أنها رموز تعكس الإله ، و الذي لا يعقل الأمثال يظن أن الصوره هي الحقيقه ، و فرق بين أن تقول صوره الحق و بين أن تقول الحق . فالله حين يضرب مثلا لنوره بأنه "كمشكاه فيها مصباح المصباح في زجاجه " يعتبر من الشطط أن يقال أن القرءآن يؤله المشكاه ! و كذلك الأمر في طبقات الخلق ، إذ " يتنزل الأمر بينهن " ، و هذا أحد أسباب قول ابن عباس رضي الله عنه أنه لو قال علمه بهذه الآيه لاستحلوا دمه أو شئ من هذا القبيل ، إذ من أهم معاني هذه الايه المباركه هو أن كل ما في الأعلى يتجلى في الأدنى حسب حد الأدنى و ليس سعه الأعلى . و مثال الذهب مهم في هذا المجال ، إذ إن الاعتقاد بأن الناس كانوا يقتتلون على الذهب و المجوهرات و يفتخرون بها و يتزينون بها و يجمّلون بها مساجدهم و مقامات أهل الله فيهم و نحو ذلك ، فقط لأنها " حجاره ملونه " كما يفعل المختزله ، هو أمر بعيد جدا عن الواقع ، و من ناحيه أخرى فإن اهتمام من لا يدرك نظريه تجلي الأعلى في الأدنى و تفاصيلها - و هي نظريه لا يخلو منها تقليد و دين أصيل- بالذهب و المجوهرات ، كما هو حال أهل الحداثه عموما ، يعتبر تناقضا و تقليدا أعمى لأنماط فكر و سلوك ، أي جثه بلا روح . و ما يهمنا من هذه المقدمه هو موضوع الألوان و علاقته بالنفس . فإن الألوان أيضا ككل شئ آخر من فروع التعبيرات السفليه عن الحقائق العلويه ، و من أمثله ذلك قول القرءان عن أهل الجنان " ابيضّت وجوههم " و عن أهل الخسران " اسودّت وجوههم " ، فما الذي يجعل اللون الأبيض دليلا على الفوز ، و اللون الأسود دليلا على الخسران في هذا المقام ، بينما باعتبار آخر يصبح اللون الأسود عباره عن علم الغيب و الأبيض عباره عن علم الشهاده ، و الغيب فوق الشهاده في الدرجه و لذلك دائما تأتي " عالم الغيب و الشهاده " و " علّام الغيوب " ، فباعتبار يكون الأسود لون سفلي و باعتبار آخر يكون لون علوي ؟ طبعا كالعاده يمكن للمختزله أن يقولوا : لأن الأبيض كان لون بشره الساده ، و الأسود كان لون بشره العبيد . فإذا سألناهم : فما بال السواد رمز الغيب و هو أعلى من البياض ؟ لا ندري ما ردهم ، لعلهم يقولون : لأن العبيد في آفريقيا هم البيض و السود هم الساده ! هذا مجرد إشاره عابره لأنواع الاختزالات و التكهنات التي يقوم بها المختزله و لا نريد أن نشغل أنفسنا بها كثيرا و إنما ذكرناها على عادتنا في رغبتنا أن تكون كتبنا و مقالاتنا جامعه لأفكار متعدده و إن تم التركيز على صراط معين منها و هو الذي نراه حقا و أعمق و أدق و أنفع .

يقول شاعرنا واصفا شرابه المقدس { صفرآء } أول ما يصفه به هو لونه ، و لكنه لا يكتفي باللون إذ يربطه بأثره النفسي فيقول { لا تنزل الأحزان ساحتها } و إن كانت كلمه { ساحتها } تشمل الشراب كله ، إلا أن العلاقه بين اللون الأصفر و نفي الحزن مهمه . و أصل ذلك في القرءان قوله تعالى في البقره " صفرآء فاقع لونها تسرّ الناظرين " و وضح ربطه بعد ذلك في الشطر الثاني المتمم للأول في المعنى بين الصفره و السرور إذ يقول { لو مسها حجر مسته سراء } . فاعليه الصفره لها نفس العلّه الجامعه لفاعليه الروح و الشمس و الذهب ، باعتبار طبعا ، و من طبيعه الاعتبارات الأرضيه أن تكون كما ذكرنا عن اللون الأسود أي قابله للوجهين بحسب ظرف الشئ و سياق النظر فيه . فالماء و هو المعادن ، و الفاكهه التي يصنع منها الشراب و هي من النباتات ، يجتمعان في الخمر . فمن هذه الحيثيه الخمر تجمع بين جهه المعدن و جهه النبات ، و كل ما يعنيه ذلك ، و لو تأملنا أوصاف الجنه في القرءآن لوجدنا أن معظمها أوصاف لمعادن و نباتات ، بل نفس تعبير " جنه " و هو أشهر التعابير و بمنزله السيف لبقيه تسميات السيف ، إنما هو جمع لسمه المعادن و سمه النباتات . فالصفره عباره عن شعاع الروح بالنسبه للسوائل ، و كما أن شعاع الشمس يذهب الظلمات كذلك هذا الشراب لا تنزل الأحزان ساحته .

قوله { لا تنزل } مبني على أن مبدأ كل صفه و شعور هو من العلي سبحانه ، إذ " هو أضحك و أبكى " ، و الأمور تنزل بحسب القابل ، أو " الإمداد بحسب الإستعداد " ، و هو عين قول القرءان عن أن قلب المؤمن إذا نزلت سوره " زادتهم إيمانا " و لكن القلب الذي فيه رجس " زادتهم رجسا إلى رجسهم " ، فبحسب القلب و ما فيه و حاله يكون حال ما يحلّ فيه ، كما فسّر الجنيد فقال "لون الماء لون الإناء " . فالعلم بهذه العلاقه بين العبد و الرب ، القابل و الفاعل ، يجعل العلماء يلتفون و يجتمعون و يصحبون من كان فيه استعداد للنور و البسط و السرور ، و يأخذون بالأسباب التي تستمد من حضره الرحمه و اللطف و اللذه و المتعه و الحبور . فأبو نواس حين يقول عن شرابه و يصفه بوصف { لا تنزل الأحزان ساحتها } خصوصا حين يبدأ به في سياق التفصيل ، يدلل على أنه يريد السرور ، و يريد أن لا ينزل عليه الحزن . فهذا مبدأ . و تعلقه بهذا الشئ أو ذاك ، أو تعلق غيره من الناس بهذا الشئ أو ذاك هو من المصاديق لهذا المبدأ . فالإنسان الذي يقول : أنا أريد أن لا ينزل علي الحزن و أريد أن يمسنى السرور و لذلك أنا ممن يلتزمون طريق العلم و الفلسفه و الدين ، و الإنسان الذي يقول : أنا أريد أن لا ينزل علي الحزن و أريد أن يمسني السرور و لذلك أنا ممن يلتزمون الخمر ، كلاهما على مبدأ واحد ، و الاختلاف في المصداق و الصوره و السبب . فالذي ينظر إلى اختلاف الثمار يظن أن المسافه بينهما منقطعه و الرابطه منفكه من كل الجهات ، بينما الواقع أن أبا نواس هو من حيث المبدأ مثل الجنيد أو " أتقى " الناس عموما ، إذ حتى هؤلاء يبحثون عن السرور الخالي من الحزن ، و لكن الطرق مختلفه . فالجامع جوهري ، و لكن المفرق عرضي . "يُسقى بماء واحد و نُفضّل بعضه على بعض في الأكل " . و بالطبع مع فارق أيضا في نوعيه الحزن و السرور الذي ينظر إليه السالك . و لكن من حيث المبدأ المجرد - و بشئ من الاختزال الذهني -

تصبح العلاقه المشتركه بينهما راسخه . و لهذا فوائد كثيره ، كمثل وجود " كلمه سواء " بينهما ، فإن أراد أحدهما أن يوصل فكرته و طريقته إلى الآخر لم يحتج إلى الدخول في تأسيس المبادئ و وضع الكلمه السواء ، بل هي قائمه لو لاحظوها ، ثم يستطيع الراغب في إيصال طريقته للآخر أن يبدأ معه من المشتركات ثم يتنزل إلى المختلفات .

{ الأحزان } ما هو سبب الحزن ؟ عندنا مثال يعقوب ، فإنه " ابيضت عيناه من الحزن " و السبب هو فراق محبوبه . فراق المحبوب و البعد عن المطلوب هو سبب الحزن . و ذلك يرجع في نظام النفس إلى الفارق بين تصورك للكمال و بين واقعك بالمقارنه مع هذا التصور ، فإن كان بينهما فارقا نشأت طاقه بقدر السعه لجبر هذا الفارق و إن لم يتم تحويل هذه الطاقه إلى سعي للجبر أو لم تكن ثمه طريقه و نوافذ لتصريفها في هذا السعي لسبب أو لآخر فإن هذه الطاقه يتم هدرها في صوره ألم و غم و كآبه . الألم منفذ و إسراف للطاقه النفسيه . فالأمر عند الواعي العاقل ينبغي أن يكون بهذه الصوره: إما أنه يوجد طريقه لجبر المسافه بين المطلوب و الواقع ، أو لا توجد . إن كانت توجد فليسع فيها و لا يهدر طاقته . و إن كان لا توجد فهي بحكم المستحيل له ، فليهدم تصوره و مطلوبه من أساسه . و لكن ليس لكل أحد مثل هذه السلطنه العقليه الواعيه على نفسه ، و لذلك تأتي طرق أخرى لهدر الطاقه ، و منها بل أحسنها حسب قول أبو نواس هو الخمر . و سبب فعاليته هو أنه يغلق الذهن الذي يُنشئ تصورات الكمال و مقارنته بالواقع و الشعور بالقصور السلبي و نحو ذلك . و منه سميت "خمر" كالخمار الذي تضعه الفتاه لتغطيه جيوبها أو رأسها . فهو غطاء على فرا غ مثل قوله تعالى "فليضربن بخمرهن على جيوبهن " و الجيب فرا غ بين أمرين مثل قوله لموسى " ادخل يدك في جيبك". فالخمار يستر الفرا غ الذين بين تصور الكمال و الواقع الفعلي ، إذ هذا الفرا غ أو ما أسميناه بلسان الرمز المكاني " المسافه " بينهما ، هو الذي ينشأ بحسبه طاقه العمل على الجبر . و لعين هذا السبب تجد طاقه جباره على العمل عند من يعرفون الله تعالى أو رسوله الأول صلى الله عليه و سلم ، إذ إن مجرد معاينه القلب لكمال معين يطبع فيه سعه هذا الكمال ، فحين يقارن العبد سعه الرب بذاته ، يجد مسافه شاسعه تولّد طاقه هائله و خطيره في آن واحد ، و خطورتها تكمن في أنه إن لم يوجد المنافذ الواسعه و الكافيه لإنفاق هذا المال المعنوي فيها فإن مقدار غمه و ألمه ثم جبروته و سفكه قد يصل إلى حد لا يعرف الحد . هذه الطاقه العظيمه التي بعثت أعراب و عرب الجاهليه و جعلتهم ساده الأرض في ظرف ما يعتبر في أعمار الحضارات و الأجيال في حكم اللاشئ ، لم تأتي من فرا غ بسيط في النفس ، بل جاءت من شهود عظيم لكمال لا حد له ، و النظر في مقدار الجهد و التدقيق و العظمه في عمل علماء المسلمين و شعراءهم على مختلف طبقاتهم و مشاربهم ، أيضا كاشف بل لعله بنحو أكبر عن هذه الحقيقه . الذي بينه و بين إدراك تصوره للكمال و أفضل حياه لنفسه ليس إلا بضعه من المواشي أو شئ من النقود أو امرأه أو اثنتين ، ليس كمن تصوره للكمال يقول أنهم "يريدون وجه الله" و " إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى " ، الفرق بينهما كالفرق بين الحبال و الجبال أو التراب و السحاب أو الشموع و الشموس أو البحيره و البحر المحيط . و طريقه الخمر حسب الظاهر

هنا هي طريقه قتل لأصل الفارق الشاسع ، و هي إغلاق أسباب نشوء الفارق . و بالتالي { لا تنزل الأحزان ساحتها } لأنه لا طالب واع لمطلوب غير متحقق الوجود له و في متناول يده .

و في التأويل ، الفارق بين التصور و الواقع هو نوع من الشرك ، إذ كون الله حق و واحد يعني أنه لا ينبغي أن يوجد هذا الفرق ، فلقاء الله بهذا الاعتبار قائم " فأينما تولوا فثم وجه الله " ، بالتالي قوله {صفراء } يدل على شعاع شمس الروح الجاذب نحو هذا الشهود لوحده الوجود . و لذلك ينفي نزول { الأحزان } بلسان الكثره ، و ليس : الحزن . و ذلك لأن كل افتراق عن اسم من أسماء الله يعتبر فرقا يسبب فراغا ينشئ ألما حسب ما شرحناه ، فالافتقار إلى العلم أو إلى الغنى أو إلى العزه أو إلى القوه أو إلى أي صفه من الصفات التي تفيضها الأسماء الإلهيه هو سبب لحدوث الفرق . و بالتالي يكون الجمع هو بشهود محض الذات الواحده التي تغيب في عين وحدتها كل الأسماء ، و هو الهويه الأحديه " هو الله أحد " . و لذلك يتكلم عنها بلسان المؤنث كما دأب أهل المعرفه عليه في أشعارهم ، فالبعض يتمثل بالخمر و البعض بالنساء ، و المدلول واحد مع اختلاف الدوال ، و إن كانت الدوال الأقرب إلى نفس الشاعر و العارف هي الدوال التي يستعملها في الإشاره إلى معشوق قلبه الحقيقي لا إله إلا هو . { ساحتها } قلب العارف ، فحين يشرب من شمس الذات تنتفي كل الفروق فتغيب كل الأحزان . { لو مسّها حجر } لم يقل : لو مسّت حجرا . فالحجر هو الذي عليه أن يمسّها ، و ذلك لأن الحق حي حاضر ، فهو معك و لكن هل أنت معه ، هو يذكرك و آيه ذلك كونك موجودا و قائما و لكن هل أنت تذكره ، الحجر هو القلب الميت الخاضع تحت سلطان القهر الإلهي و المنغمس في كل أنواع الظلمات ، حتى هذا القلب { لو مسّها } و ذكر الله { مسّته سرّاء } و ذلك لأن الهويه الأحديه متعاليه عن الرحمه و القهر ، فلو استغرق القلب في ذكرها لتعالى هو أيضا عن الرحمه و القهر ، إذ " أنا جليس من ذكرني " فمن ذكره حضر في مجلسه المتعالي أي غيب الهويه المطلقه . و الحجر بحسب الذهن العادي ، أو " من لا كشف له و لا إيمان له " حسب قول شيخنا ابن عربي ، هو شئ ميت لا حياه فيه ، أو هو " جماد " ، و لو أثبت البعض حياه له لما أثبت التسبيح ، ثم يصف شيخنا ابن عربي هذه الحاله من الإنكار فيقول " نعوذ بالله من الخذلان " ، لماذا يُعتبر ذلك من الخذلان ؟ الجواب : لأن بدايه الموت الذي لا رجعه فيه هو أن ترى الكون ميتا . و الحجر عاده ما يضرب مثلا للشئ الميت الجامد الذي لا يحس و لا ليس فيه شئ من شؤون الحياه ، و قد يترقى هؤلاء و يثبتون نوعا من الحياه للنبات من حيث أنه ينمو لا غير ، سبحان الله ، كيف يكون أجر الأحياء الكمّل هو " جنه " مكونه من ركني المعادن و النبات " الأموات " ! ألم يقل سبحانه "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان " . الواقع أن أشد ما تكون الحياه في المعادن ، ثم النباتات ، ثم الحيوانات ، ثم البشر . الحجر حي بحياه أكبر من حياه أكثر البشر . و هل " عبد " بعض الناس الحجر من لا شئ . و لكن شاعرنا هنا يجري على الذهنيه العاميه فيقول { لو مسّها حجر } على أساس أن الحجر ميت ، فلو مسّها لدبّت فيه الحياه و السرور أيضا ، هذه قراءه السطوح . أما قصده فهو أن أي إنسان متعلق بالثوابت - و الثوابت سكون و السكون موت و برود ألا ترى إلى سكون الميت و بروده-

كمثل صاحب العلم و الفلسفه و الدين الذي لامه - مع تذكر أن أي علم و فلسفه و دين بالمعنى الحقيقي للكلمه يعني التعلق بالثوابت و الحقائق المتعاليه التي لا تتغير و السير على عاده و نمط معتاد في التعاطي مع الأمور و " سنن " - فهذا المتعلق بالثوابت الممثل بالحجر ، لو مسّها لشهد انحلال الثوابت في وعيه ، و لاستغرق في عالم المتغيرات و الحركه ، و الحركه قلق و حياه و نشاط. إن الفلسفه تجذب الطاقه نحو الذهن و تركّزه هناك ، و تأخذ النفس من الحركه في الكون و التفاعل الحي معه و التلذذ به و التمتع بشؤونه . نفسك تتجلى في فكرك و فكرك يؤثر في نفسك . الفلسفه انتحار في سبيل فكره مجرده . فهي ضد السرّاء ، لأنها تملأ الذهن بالأفكار فتشغله عن تتبع الحركات الظاهريه و صور المتع و الملذات البدنيه ، و لهذا قالوا أن من معاني سرّاء هو " القناه الجوفاء " فالنفس هي القناه ، و الجوفاء هي خلوها من مشاغل الفكر و الهموم المتعلقه بالفلسفه و مسائلها و الدين و أحكامه و العلم و أصوله ، و بهذا التجويف سيندفع الإنسان ليملأه بالمواد الخارجيه ، و منها الطريقه النواسيه في الحياه . ثم لاحظ أنه لم يقل : لا تنزل الأحزان على شاربها . و لا قال : لو مسّها حجر مسته بسراء . ففي الشطر الأول جعل مجرد تواجدها في موضع ينفي نزول الحزن بما يشبه دائره التأثير التي تمتد لها فتحجب الحزن عن النزول بساحتها . و في الثاني لم ينسب المسّ بالسراء إلى فعلها ، بل ذكر أنه يوجد اقتران بين أن يمسّها الحجر و بين أن تمسّه السراء . ففي الأول يشير إلى حقيقه امتداد أثر الشئ في محيطه ، فالأشياء ليست " في ذاتها " فقط ، و لكن لها ما يشبه الإشعاع في مساحه معينه حولها ، و كما قال بعض أهل البصيره " الولي إذا دخل بيتا بقيت روحانيته فيه سته أشهر " حسب الولي طبعا ، و لكن الفكره هي هي . و في الثاني يشير إلى أن المْسبب الحقيقي للسرور ليس عين الشراب و لكن فاعل آخر ، و هذا هو الحق سبحانه الذي يفيض السرور ، و هذا يشبه ما قالته الأشاعره من اقتران حدوث الشئ بالشئ و ليس كون الشئ سببا كافيا بذاته لإحداث الشئ الآخر . و قد يقال أنه اختصر و أشار بالمساس الأول إلى حدوث المساس الثاني من باب التفاعل و التأثير ، فإن كان مجرد حضورها في مساحه يجعل المساحه خاليه من الأحزان ، فإن مس شئ لها أولى بإدخال السرور . ثم لاحظ أنه في الشطر الأول نفى الحزن ، و في الثاني أثبت السرور ، و ذلك لأن فعل الحاضر في المساحه سلبي ، فكان حظه هو مجرد نفي الحزن عنه ، و لكن فعل الحاضر - الحجر - في الثاني ايجابي ، فكان حظه اثبات السرور له . و كذلك الفرق بين من يحضر مجلس الذكر ، و بين من يكون من الذاكرين . فإن الأول قد يستفيد بابتعاد الشر عنه ، و لكن الثاني سيستفيد إن شاء الله بحصول الخير فيه . و كذلك في كل شؤون الحياه . السلبي في النفي ، و الايجابي في الاثبات .

...

{ من كفّ ذات حِرٍ في زي ذي ذكر لها مُحبّان لوطي و زنّاء }

هذا البيت يعرض علينا ثلاث تساؤلات : العلاقه بين الحامل و المحمول ، العلاقه بين الخمر و النيك المحرم شرعا ، معنى حب شئ ما و أثر هذا الحب .

أولا / عن العلاقه بين الحامل و المحمول ، فكون أبو نواس يبيّن خصائص الشراب المداوي له بأنه {من كف ذات حر في زي ذي ذكر } يعني أنه يجد علاقه بين الأمرين . فقيمه الكأس عنده ليست فقط في ذات الكأس ، أو الكأس و مضمونه كموضوع ، بل أيضا مُقدّم الكأس أي الذات المُعطيه للكأس . فمن الاختزال الظن بأن حب الشراب هو حب للشراب فقط ، بل هو حب للشراب في ضمن ظروف و حيثيات و شروط معينه ، و هو يصف هذه الظروف المحيطه بالشراب في الأبيات التي يتحدث فيها عن مجلس الشراب و مقدمه و أهله و وقته و نحو ذلك من حيثيات محيطه به . يوجد فرق بين الذات و الموضوع ، و لكن لا يوجد تفريق بين الذات و الموضوع إلا عند من عميت بصائرهم و فسد ذوقهم . و مثال ذلك الحديث . فإن العباره الواحده لو قالها ابليس و آدم ، نفس العباره من حيث الصوره اللفظيه ، من قبيل " قل لا إله إلا الله " ، فإنه يوجد فرق بين الذات - آي آدم أو ابليس في مثالنا - و بين الموضوع - أي عباره " قل لا إله إلا الله " الذي يقولها لك آدم أو ابليس - فهذا طبيعي و واضح . و لكن الانتكاس في الفطره و عبثيه الذوق تبدأ حين يُقال بإطلاق أن أمر " قل لا إله إلا الله " من آدم خليفه الله يساوي مساواه تامه صدور نفس الأمر من ابليس عدو الله ، هذا الانتكاس هو ما نعبر عنه بمقوله " التفريق بين الذات و الموضوع " . و كثيرا ما تجد هذا التفريق في سوء الفهم الذي ينظر به بعض أذناب الحداثه الذين يريدون تمرير نجوم الحداثه على المسلمين ، بالاستشهاد بأحاديث شريفه و علويه من قبيل " الحكمه ضآله المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها " أو " خذوا الحكمه و لو من أفواه المشركين " أو " لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله " و نحو ذلك . فإن مثل هذه الأحاديث الشريفه قد توحي بنظريه التفريق بين الذات و الموضوع ، تفريقا حدّيا قاطعا . و ليس الأمر كذلك . فإن هذه الأحاديث تبيّن حقيقه مهمه من مجال آخر ، و هي حقيقه أن الإنسان الكامل حتى حين يقتبس من الآخرين فإنه لا يقتبس منهم ، و إنما ينظر للحقيقه التي سمعها منهم في عمق ذاته و يستمدها من قلبه و ما الصوت الخارجي أو اللفظه الصادره من أيا كان إلا مثير و مُذكّر ، فهو من قبيل أن تكون حاملا لكيس من الذهب في جيبك ، ثم تسمع أبو لهب يقول لامرأته " أين الذهب " ، فبمجرد ذكره للذهب تذكر الذهب الذي في جيبك ، من حيث أن السامع متكلم بما يسمع لنفسه في عين سماعه . المؤمن لا يأخذ الحكمه إلا من الله ، و لكن حين يستمع للحكمه الصادره حتى من المشرك و المنافق فإنه لا يأخذ عين هذه الحكمه إلا أنه ينظر في مضمونها المجرد و يعتبر نطق المشرك بها كمذكّر له للنظر فيها . ثم إن الذوق بحد ذاته يقضي بأن الإنسان الذي يرى سيدنا رسول الله صلى الله عليه و سلم في المنام و يقول له " يا فلان ، قل هذا الدعاء ... " ثم يقول له دعاءا معينا ، نفس هذا الرائي إذا رأى من هو تحت رسول الله يقول له نفس هذا الدعاء ، فإنه لا يمكن أن يتساويا عنده . و كذلك إذا أعطت امرأه عشيقها شيئًا ، ثم أعطى شخص غريب لهذا الرجل نفس ذلك الشئ ، و ليكن ورده أو خاتما أو ورقه فيها كلام جميل ، لا يمكن أن يستويا عنده . فالمُعطي ممتزج بالعطاء . و لولا امتزاج الورق بالقرءآن ، لما قبّل أحد هذا الورق و وضعه على عينيه للتبرك به و إن كان عين الورق قبل كتابه القرءآن عليه و امتزاجه به هو هو - لا أقل هو هو بحسب عين المختزله-

إلا أن الفرق واضح بعد الامتزاج . كذلك في هذا البيت ، حين يقول أبو نواس عن دواءه و شرابه أن من حسناته و جمالياته أنه من { كفّ ذات حِرٍ } و الحِر هنا هو فرج المرأه باعتبار علاقته بمفاهيم الحريه و الحراره و غير ذلك من شبكه أو شجره المعاني المرتبطه بماده (حرر) . و الكف هو الموضع المعروف من اليد ، و هو مرتبط بمفاهيم المنع كقولنا كف يده عن عمل كذا ، و الكفايه و العمى .

{ من كف ذات حر في زي في ذكر } التي تُقدّم الشراب امرأه ، و لكنها في زي الرجل . و لكون أبو نواس يشير إلى أن الكمال هو في نيك كل أنثى و ذكر ، فإن كون شهوته جامعه بين الجنسين ، اقتضى كمال تصوير الشهوه أن يكون المُقدّم جامعا بين الجنسين بنحو ما ، في هذه الحاله أن تكون امرأه في زي ذكر . و الجمع بين الذكر و الأنثى ، كالجمع بين الشمس و القمر ، و المشرق و المغرب ، أي هو دال على حقيقه مرتبه الجمع بين الأضداد ، أو المرتبه التي يكون " موسى و فرعون فيها أصدقاء " كما يرمز لها مولانا جلال الدين - قدس الله نفسه . إذ النكاح هو الجمع بين الرجل و المرأه، إذ الأصل أن الحق رتبه الواحديه ، و الخلق رتبه الزوجيه ، كما قال سبحانه " و من كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون " تذكرون الواحديه التي هي مقر و أصل الزوجيه ، بل الزوجيه فيها متوحده ، كما قاله أبو سعيد الخراز رحمه الله و نقله عنه الشيخ الأكبر في الفصوص أن الله لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد ، من قبيل كونه تعالى الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و المعز و المذل و المحيي و المميت و نحو ذلك . فالخلق تفريق ، و الحق جامع إذ " له الأسماء الحسنى " و ليس للخلق إلا بعض تجليات و تعينات بعض الأسماء الحسنى .
ثم تأمل أن أبا نواس يشير للمرأه باعتبار كونها { ذات حر } ، و للرجل باعتبار كونه {ذي ذكر} . فهو حديث عن نظرته لأهم عنصر في المرأه و الرجل ، أو المحور فيهما ، و هو وسيله الجماع . فأهم ما في بدن الإنسان هو ما به يُجامع أو يُجامع . أي به يتصل مع شقه الآخر فيكتمل به بالتوحد الظلي المشابه - من حيث كونه ظل - للتوحد الحقيقي في عين الحق سبحانه . فما البدن من حيث العمل ؟ البدن له أربع عمليات أساسيه ، أي الأعمال التي يقوم بها حال كونه حيا سليما ، و هي الأكل و الشرب و النوم و الجماع ، و ثم الحواس الخمس التي أربعه منها في الرأس و واحده منتشره في البدن كله ، الأربعه هم النظر و السمع و الشم و التذوق و الخامسه هي اللمس بالحس . العمليات الأربع و الحواس الخمس كلها يمكن أن تسقط أو تقوى و مع ذلك لا يمكن للإنسان أن يولّد كائنا حيا آخر إلا بواحده منها و هي الجماع ، فضلا عن أنه يجمع الأكل و الشرب من حيث أنهما ضروره لوجود القوه على الجماع ، و يجمع النوم من حيث أن عدم النوم يؤدي إلى الهلاك حتما فيحتاج البدن إلى راحه النوم بقدر ما ليبقى حيا ، ثم النظر فيه من حيث رؤيه شريك الجماع ، و كذلك سماع صوته و أنفاسه ، و كذلك شم رائحته ، و كذلك تذوق جسمه من قبيل التقبيل في مختلف مواضع الجسم ، و كذلك اللمس و هذا واضح . فالجماع هو العمليه البدنيه الطبيعيه التي تعبر كالبحر الذي تصب فيه أنهار كل العمليات و الحواس . فهو " الغايه " التي تنتهي إليها هذه العمليات و الحواس . فمن هذه الحيثيه تجد أن الناس كثيرا ما يجعلون الجماع غايه حياتهم و أكبر همهم . و أهميه

الجماع لا تكمن من أنه وسيله للتناسل ، اللهم إلا بنحو ثانوي و لاحق . فإن الناس لا تُجامع من أجل التناسل بقدر ما تُجامع للتواصل ، و للشعور بتحقيق غايه الحياه - على هذا المستوى و هي "الغايه" بالنسبه لمن لا يعقل من نفسه إلا هذا المستوى فهي الجنه بالنسبه له ، الجنه التي ليس وراءها جنه - و الشعور بنفحه من نفحات التوحيد الحقيقي - مره أخرى بحسب هذا المستوى من الوجود .

يقول بعض الناس أن الجنه في القرءان هي مجرد " دنيا كامله " ، لكون محتوياتها متعلقه بالأكل و الشرب و النيك و المناظر الطبيعيه و الخدم و القصور ، فهي مجرد تصعيد لرغبات الطبقات الغير ملكيه و السلطانيه ، أي هي وعد آجل لما يقوم به الملوك في العاجل . الجواب على ذلك : أن الأمر بالعكس تماما ! إن كل شهوه في الدنيا هي ظل للذه في الآخره العليا - و هو عين جواب سيد حسين نصر . ثم إن الملوك و السلاطين الذين يملكون كل هذه الأمور في الدنيا أيضا يتمنونها في الآخره ، و لا يقتصر هذا على المحروم من ظلها في الدنيا . بل على العكس تماما مره أخرى ! فإن الذي يملك أنواع الأكل و الشرب و النيك و المناظر الطبيعيه و الخدم و القصور في الدنيا هو - إن كان واعيا لنفسه - أشد الناس معرفه بكونها ظلا و ليست بالعظمه التي يتخيلها المحروم منها . فإن المحروم من الدنيا أشد عشقا للدنيا من الحاصل عليها ، لأن الحاصل عليها قد عرف قيمتها الفعليه ، أما المحروم منها الراغب فيها فإنه يعيشها في خياله ، و الخيال حضره أوسع من حضره البدن ، و لكونه أوسع و أكبر منه فإن كل ما فيه يكون أعظم و أجمل مما هو عليه إن " وقع " في حضره البدن ، و هذا كذلك من حيث الرغبه و الرهبه على السواء . فما ترغب فيه بدنيا و تصوره في خيالك أجمل بمراحل لا تُحصى منه لو وقع في عالم بدنك ، و قليل من الممارسه له و التعود عليه و الاطمئنان بعدم زواله و تواتر عطايا لك كفيل بأن يزيل الجزء الأكبر - الجزء الذي كان أجمل الأجزاء حين حصلت عليه أول مره - من جماله و متعته - إن كان مبتورا عن الروح و المعنى و الوعي الحر المتجدد . و أخيرا ، إن لسان الأمثال لابد و أن يأخذ من مستوى أدنى ليضرب مثلا لمستوى أعلى ، هذا هو معنى "التمثيل" أو فن " ضرب الأمثله " . فعندما تقول - كما ينبغي أن تقول عن صاحب هذه الدعوى الغريبه و الشكوى العجيبه - أن " فلان حمار " ، فإن هذا لا يعني أنك إذا رأيته ستجد عنده أذان طويله ، و إن كنت قد تسمع أنكر الأصوات منه ! و لكن ضرب المثال أو التشبيه يعني أخذ جوهر طرف المثال و الممثل له . و كذلك حين يتم ضرب مثال للجنه ، كما قال " مثل الجنه التي وعد المتقون " ثم يصف الأنهار و نحو ذلك ، فإن المفروض على العاقل أن يعمله هو أن يقول : ما هو شعوري و أنا في الدنيا إن كنت أملك كل هذه الأمور أو بالنسبه للدنيا ما قيمه كل هذه الأمور و آثارها أو بالنسبه للبدن ما قيمه وجود كل هذه الأمور . ثم بالإجابه عن هذا التساؤل تجد شيئا من المعنى الجوهري الذي يُراد توصيله بضرب مثل للجنه ، مع بقاء فرقان " و الآخره خير و أبقى " حاضر في الذهن دائما .

الجماع في الدنيا كالعقل في العليا . و موضوع الجماع ، الذي هو الذكر للأنثى و الأنثى للذكر ، أو الذكر للذكر في الحاله الشاذه ، و الأنثى للأنثى في الحاله الشاذه ، هو تركيز شديد لكل المعاني

السابقه و إظهار لها في هذه الحياه . و لهذا السبب يقول شاعرنا عن خمرته أن كمالها هو أن تكون من { كفّ ذات حِر في زي ذي ذكر } . فمن { كف } لأن الخمره تكفي الذهن التفكير و الهموم ، و تمنع السكران من المبالاه بالخلق ، و هي أيضا الوسيله الرابطه بين مقدمه الكأس و الكأس و آخذ الكأس ، و هذه الثلاثيه تعبير عن الرب و الروح الذي يلقيه و العبد . " و سقاهم ربهم شرابا طهورا". و بصله يد الساقي بالكأس تمتزج ذاته بالكأس ، و لذلك من كمال الشرب أن يكون الساقي كاملا .و هو بمثابه الإمام المعصوم في إلقاء العلم و الحكمه ، و هو حقيقه فكره " السند " التي للأحاديث الشريفه . و من هذا القبيل تعظيم العلماء للسلسله الذهبيه أي الرابطه بين أئمه أهل البيت إمام عن إمام وصولا إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بلا فصل بين إمام و إمام ، فقال قائلهم "لو قُرئ هذا الإسناد على مجنون لأفاق " . و أما قوله { ذات حِر } فإن الفرج هنا باعتبار حرارته و كونه مُحررا . أما حرارته فإن الحراره حركه و الحركه حياه ، و الجماع الذي هو كمال الحياه في هذا المستوى يجد محله المناسب في موضع الحراره ذاك . و أما حريته فلأن وعي الإنسان المشتت و المحبوس في الهموم ، يجد تحررا في الجماع من الاثنينه ، و كذلك تتحرر القوى و الطاقات و الرغبات و الرهبات الكامنه في الإنسان في الجماع . لم يعبد الرجال فرج المرأه إلا لأنهم وجدوا حريتهم هناك ، و لم يستعبد الرجال المرأه إلا لأنهم عرفوا أن أثمن ما فيها هو فرجها ، سواء كان للتناسل و شؤونه أو الشهوه و شؤونها أو الحريه النفسيه و شؤونها التي ذكرنا أهمها قبل قليل . و أما قوله { في زي ذي ذكر } فإن الزي هو المثل و الصوره ، و صاحب الزي هو المعنى و الحقيقه ، فالمرأه في التأويل هي الحكمه ، و الزي الذكري هو عباره عن الأمثال و القصص و الرموز التي تقذف الحكمه في ثوبها ، فهي تحجبها من وجه و تكشفها من وجه ، و الذكر عباره عن القذف و التخصيب و وسيله الصله بين طرف و طرف . إن الأحاديث تفعل في من يأخذها على ظاهرها فينظر إلى حيثيتها الذكريه فيكون سلبيا منفعلا لها ، و لكن من ينظر إلى كون الذكوره هي مجرد زي لها ، فإنه إذا خلع عنها ثوب الصور و الأمثال سيجد أنها موضعا لتخصيبه هو و فاعليته فيها . فالأحاديث تفعل في أهل الظاهر ، و تنفعل لأهل الباطن . الخلق كله منفعل لأهل الباطن ، إذ هم خلفاء الله ، و الخليفه فاعل كمن استخلفه . فصناعه المعاني - ليس كيفما اتفق و اعتباطا - هو عمل أهل الباطن ، و لكن البحث عن المعاني - حسب محدوديه رؤيتهم و مناهجهم - هو عمل أهل الظاهر . و في الواقع كل باطني هو ظاهري و زياده . فكل باطني ظاهري ، و لكن ليس كل ظاهري باطني . و لهذا ذكر اسم " الظاهر و الباطن " فقدّم الظاهر لأنه مقام قبل الباطن ، و لا يمكن أن يكفر الإنسان بالإسم الإلهي بعد أن يعرفه ، إذ عندها ينطبق عليه اسم الكفر حقا . فكل من رسخ في مقام " الظاهر " سيكون من أهل الظاهر أبدا ، و كل من سافر إلى اسم الباطن سيكون في الظاهر و الباطن معا. فيجمع بين الأضداد كما جمع معبوده بين الأضداد ، مع الفارق البديهي بين الرب و العبد . ثم إن تقديم شاعرنا للمرأه في زي رجل ، على الرجل في زي امرأه ، دليل على أن الأولويه عنده هي للمرأه. أي شهوته الأصليه هي للمرأه ، و ما شهوته للرجل إلا عرض طارئ . و كذلك العارف ، فإن سعيه

الأصلي هو للمعاني الحقيقيه الباطنيه ، و ما نظره في الأمثال و الأشعار و القصص و الأحاديث إلا وسيله إلى الحقيقه و عين الحكمه . ثم إن النظر إلى المرأه باعتبار فرجها هو النظر إليها من حيث كونها منفعله ، و لكن النظر إليها باعتبار ثديها هو النظر إليها من حيث كونها فاعله . فرمز الفاعليه في المرأه هو الثدي ، و في الرجل هو الذكر . و لذلك تجد المعابد في مختلف التقاليد قد تحتوي على ما يشبه الثدي و الذكر عليها أو فيها ، من قبيل القبّه أو المناره . فالقبّه و المناره دلاله على أن المعبد ، و كل مسجد حق ، إنما هو مكان لبناء الفاعليه في الإنسان ، رجل كان أو امرأه . و من هنا كانت المرضعه أشرف من الوالده ، و الوالده من حيث هي مرضعه أشرف منها مما هي والده . لأنها تُرضع بإرادتها و حبا في الطفل ، و لكن الوالده لا منّه لها على ولدها بحمله و إطعامه إذ لو لم يطعم الولد من دم طمثها لماتت هي فالمنّه له عليها - كما شرحه الشيخ الأكبر في الفصوص . و كذلك لا منّه للوالد على ولده ، إذ إنما ولّده بقذف شهوته و قد استمتع بذلك و نال أجره . فيولد الولد حرا من والده و والدته ، كما قال عمر " متى استعبدتم الناس و قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " ، فهو حر من منّه والده و والدته للمعنى الذي ذكرناه . ثم تأتي المنّه - إن أتت - من قِبل المرضعه و المربي ، أي الأم و الأب . و التأويل ، الرسول هو الوالد الذي يبلغ بحكم فرضيه التبيلغ عليه و أجره على الله الذي كلّفه ، بينما الشيخ هو الأب الذي يُعلّم و يُربّي حبّا في الإنسان و رغبه في نموه و قوته و ليس لأن الله كلّفه ذلك تكليفا من قبيل تكليف الرسل . و سيدنا النبي عليه السلام هو جامع لكلا المقامين ، فإنه بلّغ من جهه كما فرض ربه عليه ، و لكنه علّم كرما و تفضلا منه من جهه أخرى ما ليس لزاما عليه أن يُعلّمه إذ "ما على الرسول إلا البلاغ المبين " . ثم على التحقيق ، لا منّه حتى للمرضعه و المربي ، إذ " و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمى " ، فالمنّه لله وحده ، و الخلق أيادي عطائه " يعذبهم الله بأيديكم " . إلا أن شكر اليد من عين شكر ذي اليد ، كما أن حب المخلوق هو من عين حب الخالق ، إذ إنما هو درجه من درجات تجلياته . و لولا أن الحق تعالى هو الظاهر في صوره حتى من يعطي الملح ، لما قال رسول الله أن نسأل الله حتى ملح الطعام و شسع النعل . بل لقال أن لا نسأل الله إلا بعد أن نستنفد كل طبقات الخلائق بيننا و بين الله . إن التوحيد لا يعني أن الله شئ و الخلق شئ آخر بالبينونه المطلقه ، و لكنه يعني أن الله لا ينحصر في الخلق و يعني أن كل الخلق هو تجليات الله .

ثانيا / عن العلاقه بين الخمر و النيك المحرم شرعا . و هو قول أبو نواس - رحمه الله - { لها مُحبّان لوطي و زنّاء } . الشرع هو الحكم العام للخواص و العوام ، إلا أنه لابد للكون من أن يحتوي على خروج عن الحكم العام . و أكبر دليل أن الخلق - الذي هو صوره الحق - لابد و أن يكون فيه ما يخرج عن الشرع العام هو أنه يوجد فيه ما هو خارج عن الشرع العام ! كان و كائن و سيكون . و أصل ذلك القاعده الحكميه القائله " كلما ازداد الوجود قلّت القيود " . فلابد لمن علا وجودهم أن تقلّ قيودهم. و لا يمكن أن يعي الإنسان أنه تحرر من قيد ، إلا بعد الإقرار أولا أن ذلك " قيد " . فلا يمكن أن يتعالى على الحكم العام للشرع إلا من يؤمن بالشرع . و في كل دوله لابد أن يوجد من يطبّق الأحكام و القوانين العامه ، و تسلسل الرقابه و التحقيق و التطبيق لابد و أن يقف عند " مُحرّك لا

يتحرك " ، أو سلطه ليس فوقها سلطه . و الحل الوحيد لوجود سلطه على الجميع ، بتضمن القائم على السلطه و بطانته أيضا ، هو أن تكون السلطه النهائيه بيد الشعب ، كما قال الرئيس الأمريكي توماس جفرسون " الشعب هو الحارس الأخير لحريته " . إلا أن المشكله في هذا ، و السبب الذي يجعل تطبيقها في أي دوله ليس على رأسها نبي أو ولي من عند الله - و السلام على النبي و الولي- هو أن وجود سلطه عند الشعب ، فضلا عن " السلطه النهائيه " ، هو التعريف المحدد للفوضويه ، أي مضاده الدوله و فكره الدوله التي هي حسب التعريف والواقع " سلطه الأقليه على الأكثريه " .
لتتسمى الدوله بما تشاء بعد ذلك ، فإن هذا هو ما وقع و واقع و سيقع . بل حتى حين يكون نبي هو الرأس الأعلى للسلطه في دوله ما ، فإن الأحكام إنما تأتي من عند الله بواسطه هذا النبي ، هذا أولا، و ثانيا التفسير النهائي للأحكام مردود للنبي أو الولي المعيّن من الحق تعالى . فالمحصله أن سلطه النبي و الولي سلطه غير محدوده اللهم إلا بحدود ما يأتي بواسطتهم من أحكام أو تفاسير لها، و الذي يعني في المحصله نفس الشئ . فالسلطه من حيث هي سلطه ، بغض النظر عن موضوعها أهو خير أم شر ، عدل أم ظلم ، حسن أم قبح ، فإنها دائما تكون للأقليه على الأكثريه. و حتى الفوضويه ، السلطه فيها تتمثل أولا بالأفكار " الأناركيه " التي ينظّر لها الساده من قبيل كروبوتكين و باكونين و برودون و أمثالهم من السلاطين ، ثم يقبل القراء أقوالهم و " يقتنعون " بها ، أو من قبيل نوام تشومسكي هذا الرجل الذي لا يملّ الكلام و لا الظهور في الإعلام و لا الوقوف أمام جماهير غفيره صامته تنظر إليه بشغف و خضوع و سكون لسماع حكمته و كشوفاته ضد أصحاب السلطه و المصالح كما يقول ، ثم في نهايه المطاف يأخذ علوفته من البنتاغون الذي يشتم فيه ليل نهار . و الأمثله كثيره على مقززين من هذا القبيل. فهذه السلطه الأولى ، و الثانيه هي إن وقع فعلا تجمع للفوضويين فإنه لابد و أن توضع السلطه في مكان ما للفصل في حال الخلافات ، و للقياده في حال الحروب و النزاعات ، و قد تكون سلطه ضعيفه نسبيا في حال كان عدد الجماعه قليلا و مساحه معيشتهم صغيره ، إلا أنه ما أن يصل عدد الناس فوق ما يمكن لرجل واحد أن يراه بعينه المجرده أو يصل إليه في ظرف ساعه ، فإن نشوء السلطه بالمعنى " الطغياني " كما يحب الحاقدون من العامه أن يسموها هو أمر محتم . و هل يوجد دليل على عشق السلطه أكبر من بغض أعداء السلطه للسلطه ! أليسوا يظهرون ببغضهم هذا رغبتهم الشديده في إبراز سلطتهم الخاصه . فإنهم يظهرون أنهم ضد مبدأ ، مما يقتضي أنهم ضد كل مصاديق هذا المبدأ ، و لكن الواقع أنهم ضد مصداق معين للمبدأ ، إذ هم المصداق الآخر الذي يريدون تقديمه للناس ليسجدوا أمامه . فالنتيجه أن كل تجمع إنساني ، ككل فرد إنسان في مملكه ذاته ، لابد و أن يوجد بعض الناس - أو بعض المحاور و الأفكار و الأهداف - لهم سلطه على البقيه من الأكثريه ، سواء كانت الأكثريه ممن لا يعلمون و لا يعقلون أو ممن هم للحق كارهون أو كالأنعام بل هم أضل سبيلا أو كائنا ما كان الحال . و الأسباط الأنبياء و يعقوب النبي سجدوا ليوسف النبي، فحتى حين يجتمع الأنبياء كلهم في موضع واحد لابد و أن يكون أحدهم هو الإمام المُقدّم للصلاه . و قصه المعراج من شواهد هذا المعنى . و

هذا الفرق بين الخاصه و العامه ، بين من لهم السلطه سواء كانت علميه و حكميه أو سياسيه و قهريه ، و بين من هم تحت هذه السلطه ، أدى إلى نشوء شريعه الخاصه و شريعه العامه . فهي و إن كانت تحتوي على مشتركات كثيره ، إلا أن نفس وجود الفرق الواقعي يقتضي بالضروره أن يوجد الفرق الشرعي . و من هنا أصول من قبيل " هذا الحكم الشرعي مختص بالنبي " . ثم من الناحيه المعنويه ، الأحكام قيود و حدود ، و الحدود من شأن الخلق ، أما من بلغ وعيه مرتبه " الصوفي لم يُخلق " فإن الحدود بالنسبه له مرتفعه في هذه المرتبه. و ذلك من قبيل خرق سفينه و هو مخالفه للشرع الآمر بحفظ ممتلكات الغير و عدم التعرض له بسوء بغير حق ، و قتل غلام بغير قصاص مشروع ، أو حتى ترك المأذون به شرعا في حال الحاجه إليه و التي قد ترقى به إلى مستوى الوجوب إن بلغ حد الضروره كأخذ أجر على إقامه الجدار ، فإن كل هذه الآحكام الشرعيه قد تم تجاوزها ، و ذلك لأن السلطان الذي أصدر الشريعه ، و هو الحق سبحانه ، قد أمر عبده بذلك ، فالحق هو الشرع الأكبر ، و الشرع هو الحق الأصغر . فصاحب السلطه يتجاوز الأحكام التي يصدرها للعامه ، تفريقا بين السلطان و العباد . و قد يتجاوزها لأن بعض الأمور مطلوبه إلى حد ما ، و هذا الحد يقوم به الجمهور ، فلا حاجه للقيام به فيما وراء ذلك، فهو من قبيل فروض الكفايه أو ما يشابهها . و قد يتجاوزها لأنها موضوعه لأهل درجه معينه من العقل كالأستاذ الذي يأمر تلاميذه في بدايه سعيهم للعلم بأمور هو نفسه لا يقوم بها ، فلا يُقال للأستاذ " أنت منافق لأنك تقول ما لا تفعل ، و تأمر بما لا تأتيه " ، فإن ليس كل بر لكل أحد ، و ليس كل إثم منهي عنه لكل أحد ، هذه نزعه عاميه فوضويه حاقده ، و هي بحد ذاتها دليل على مستوى عقل من يصرخ بها . و بعض " أهل الثقافه " من العوام ، خصوصا في هذا الزمان المنتكس ، قد أخذوا على عاتقهم تقويض الحضاره و الميراث العتيق للمسلمين بهذه النزعه الهمجيه التي تهاجم كل سياده و كل سلطه ، بزعم أنها تحرر الشعوب من الأسياد ، و يا للسخريه ، فإن هذا نفسه دليل على سخف الداعي الذي لا يعقل أنه يقدّم نفسه كسيد بدعوته ، و مزيد سخف المدعو الذي يظن أنه بتأمينه على دعاء السخيف الأول يكون قد تحرر من الإمامه كليا ! أليس أفضل الطرق للاستعباد أن تظهر نفسك في صوره محرر للعباد . و عاده ما يجعلون " الثقافه " هي وسيله هذا التحرر الماكر . و هذا يذكرنا بقول الأستاذ الأكبر نيشته في مقالته عن التعليم ، إذ كتب عن أمثال هؤلاء يقول (فهؤلاء المنادون الصاخبون بالحاجه الثقافيه يتحولون فجأه ، و بمجرد ما ننظر إليهم عن كثب ، إلى خصوم أشداء ، بل متعصبين ، للثقافه الحقيقيه ، أي تلك التي ترتبط بالطبع الأرستقراطي للعقل : لأنهم يعتقدون في الواقع بأن هدفهم هو تحرير الجماهير من سياده الأفراد العظماء ، و هم في الحقيقه يطمحون إلى قلب النظام المقدس في مملكه العقل ، و هو ميل الجماهير إلى الخدمه ، و خضوعها ، و وفائها الفطري في ظل سياده العبقري . لقد اعتدت منذ مده طويله أن أنظر بحذر إلى كل الذين يتحدثون بحماس عما نسميه " الثقافه الشعبيه " مثلما هي متعارف عليها) .

النيك للتناسل كأصل هو مهمه الجماهير و العامه، و النيك للتلذذ كأصل هو شأن السلاطين و الخاصه . و إن من الأمور التي وضعت في الجماهير - حتى تنقاد للمهمه الموكله إليها - هو أنها تحتقر النيك ، لا أقل في العلن و غالبا في وعيها المباشر ، و تحتقر خصوصا ذكر الكلمات الصريحه و المباشره له اللهم إلا في السباب و الشتم و الذي هو ، كما هو معلوم ، من قبيل الضحك على النكت التي تحتوي على مضمون ممنوع ، إنما هو نوع من الإعلان عن ما تضمره النفس و تخشى أن تعلنه و تتبناه جهارا نهارا ، فتستعمل التوريه و النكته و الشتيمه . الشتيمه كالنكته ، هي للعاجز وسيله . و فيها نوع من التعويض النفسي البرئ و السريع . و أين تكون نفوس بني الإنسان بسبب هذا العالم المحدود لولا الشتيمه و النكته . اللعن رحمه من اللاعن بنفسه . و الجماهير لأنها مطالبه بالتكاثر ليكونوا عمّالا ، سواء في توفير شؤون المعيشه أو الصحه أو الأمن ، فإن التناسل يجب أن يكون الغايه الأولى و الكبرى أو الوحيده في نظرها للنيك ، و إن فعلوا ما سوى ذلك فلابد أن يكون سرا و في الخفاء ، و كل ما يكون في الخفاء يكون من شأن الأقليه ، إذ أكثر الناس لا يستطيعون أن يفرقوا بين الخفاء و العلن في الأمور التي فُرض عليهم اعتبارها كمحرمات و ممنوعات ، حتى لو كانت من صنع أفراد يعترفون لهم بأن هذه القوانين و العادات من صنعهم هم و ليس من باب تفسير الشريعه الإلهيه ، و لذلك تجد العامي يخاف حين يرتكب " الذنب " في الخفاء و يشعر و كأنه مراقب و الأرض تهتز من تحت قدميه ، و ذلك لأن وسيله مراقبته هي ضميره الخاضع للسلطه ، يا للضمير ! ذلك الشرطي الذي لا ينام و لا يجعلك تنام . أما الخواص فحين يرتكبون أفحش و أظلم و أكفر الأعمال و يقولون بأكفر العقائد و الأفكار في السر ، فإنها بالنسبه لهم لا تُعتبر إلا من قبيل التعبير الحر عن النفس و ما تشتهيه و ترغب فيه . بل إن مفهوم الشهوه بحد ذاته إنما هو للعامه . الخاصه يحبون ، و العامه يشتهون . النبي عليه السلام قال " حُبب إلي .. النساء " . و لا يجرؤ أحد أن يقول أن الله تعالى أمر نبينا عليه السلام بأن تكون تحته تسعه نسوه لغرض التناسل الذي يعلم الله ، بل و يعلم رسوله الذي كشف الله له ما بينه و بين قيام الساعه ، أنه لن يبقى له نسل إلا من حضره فاطمه الطاهره عليها و أبيها الصلاه و السلام . و من تبريرات العامه قولهم أن ذلك كان " لأغراض سياسيه و اجتماعيه " . آه من تبريرات العبيد ما أحذقها و " أنظفها " . و كأن النبي عليه السلام حين قال "حُبب إلي...النساء" قال : أمرني ربي لأغراض سياسيه و اجتماعيه أن أنكح النساء . ثم هذا النبي، فما تفعلون بحضره علي عليه السلام الذي كانت له بعد السيده فاطمه ، و التي لم يجمع عليها أحدا كما لم يجمع النبي أحدا على خديجه لكمالهما و الكمال كاف بذاته فهذا من قبيل اسم "الله" في الأسماء الحسنى فإنه جامع لكل الأسماء فينوب عنها جميعا و لا ينوب عنه اسم ما و لذلك في غير اسم الله تصبح الأسماء الحسنى لا حصر لها ، فإن علي كانت له أربع زوجات و نحو سبع عشره أمه ، و كذلك كل من يسميهم البعض " العشره المبشرون بالجنه " ، بل النمط العام للخلفاء أي العلماء و العرفاء و كذلك القضاه و الأمراء على مر تاريخ المسلمين من المشرق و المغرب هو الجمع بين أكثر من زوجه و أمه . و لا ندري أي علاقات سياسيه و اجتماعيه كان علي عليه السلام يريد أن

يقوم بها حين اتبع سنه سيده رسول الله صلى الله عليه و آله . و على أيه حال ، لا يجدي هذا الشرح للعامه ، فإن أصل خوفهم و تبريرهم الضعيف هذا إنما هو كرد فعل لاعتراض عامي آخر جاء إليهم من أهل الصلب و الغرب ، و هل أهل الصلب عموما إلا نموذج كامل على المخلوق العامّي الحقود التافه . و في عصر العوام هذا و سلطنتهم ، من الطبيعي أن تجد جدالات عن مواضيع مختصه بمن كانوا أسيادهم من قبل ، و يحاول كل واحد منهم أن يظهر أن دينه و طريقه و منهجه عامي ، آسف أقصد " عصري " و " موافق للحداثه " ، أكثر من الآخر . كلاهما يتكلمون عن تقاليد و أمور لا علاقه لهم بها اللهم إلا كعلاقه القشر باللب أو الحمار بخواجه نصر الدين الذي يركبه .

الأمر جاء للخاصه بأن يتحصنوا في القصور و وراء الأسوار العاليه و الافتراق عن العامه ، رفقا بقلوب العامه من أحد الحيثيات . و ذلك لأنهم حين يشاهدون طبيعه حياه أسيادهم و سلاطينهم ، أيا كانت نوعيه السلطنه سواء كانت ماليه كالنموذج السائد في الغرب مثلا ، أو كانت علميه أو قهريه كالحال في الحكومات القائمه على السلاح كداعم أساسي لشرعيتها حتى في وعي شعوبهم .
السلطان الوحيد الذي يمكن أن يُظهر حياته كلها للناس هو العالِم ، يمكن في بعض الأحيان مع حفظ الأسرار الكبيره . فإن إفشاء السر كفر . " لو ظهر سر الربوبيه لبطلت العبوديه " . و أفضل طريقه لكتم السر هي بإظهاره للجميع ! فهل يوجد في ذهن العامي -الذي اعتاد على وجود فوارق بينه و بين أسياده - ما هو مرفوض أشد مما يظهر أمامه كل يوم ، إذ هو يعتقد أن حياته تفاهه لا تساوي شيئا ، بالتالي كل ما يظهر له تافه أيضا ، و لا أقل لا يبلغ قيمه " السر " و " الحقيقه " ، كما قال الحق سبحانه " و كأين من آيه في السموات و الأرض يمرون عليها و هم عنها معرضون". و لهذا السبب لا يوجد أشد شيوعا بين الناس من أسرار الربوبيه ، بهذا حفظها العلماء منذ أول الزمان. يُحكى في بعض الأساطير أن الأرباب اجتمعوا قبل خلق العالم بحضره رب الأرباب أي الرب سبحانه ، فلما فرغوا من خلق هذا العالم قالوا " أين سنضع السر ؟ " فقال أحدهم " نضعه في عمق البحار " فقال الرب " لا ، سيأتي يوم و يغوص الناس إلى أعماق البحار " . فقال آخر "نضعه على القمر" . فقال الرب " لا ، سيأتي يوم و يصعد الناس إلى سطح القمر " . فقال ثالث "لنضعه في غابه كثيفه " ، فقال الرب " لا ، سيأتي يوم و يقطع الناس الغابات و يتحروا عن كل ما فيها ". فقالوا جميعا " لا علم لنا إلا ما علمتنا ، فأين نضعه في مكان بحيث لا يعثر عليه إلا القله من النخبه ؟ " فقال الرب " لنضعه في قلب الإنسان ، فإنه لا ينظر هناك إلا النخبه " . يقول الحق سبحانه "يوم لا ينفع مال و لا بنون . إلا من أتى الله بقلب سليم " .

بعد هذه المقدمات الضروريه ، يمكن أن ننظر في قول أبو نواس عن خمرته أنه { لها مُحبّان لوطي و زنّاء } . لاحظ أولا أنه لها { مُحبّان } فيذكر العلاقه كعلاقه حب . و هو ما ذكرناه عن الفرق بين الشهوه و الحب . فالشهوه و حتى الاستمتاع في ضمن طبقاته المعنويه الخفيه شعور بالذنب و فعل الخطأ ، فهو نوع من الجرم الضروري المبرر شرعا أو عرفا في وعي العامه ، أي هو مفهوم سلبي و

كأن العامي يقول لنفسه " حسنا لا تزعجيني بإلحاحك ، سأعطيك ما تريدين " فهو في موقف رد الفعل ، و رد الفعل موقف العبيد بامتياز . و أما الخاصه فإنهم يحبّون ، و هو أمر إيجابي حر ، فاعل و قوي ، مثبت للإراده و كاشف عن المشيئه ، و هو عين الكلمه المستعمله للدلاله على علاقه الله تعالى بخلقه ، فالله إما " يحب " المحسنين مثلا أو " لا يحب " الخائنين مثلا . " يحب " أو " لا يحب " .
هكذا ترتبط الألوهيه بالعالم . إذ " الله يفعل ما يريد " . ما كان فعلا عن حب ، لا يمكن إلا أن يكون حسنا ، إذ الحب واحد و هو الحق تعالى ، فما كان باعثه الحب فباعثه الحق ، و الحق و الحب لا يكون إلا جميل . فحيث وجدت الحق وجدت الحب و الجمال ، و هكذا حيث وجدت الحب وجدت الحق و الجمال ، و حيث وجدت الجمال وجدت الحق و الحب .
لاحظ ثانيا أنه يقول في وصف المُحب أنه { لوطي و زنّاء } و هذا هو الإقرار بالشرع العام مع ذكر الاستثناء المخالف له ، سواء كانت مخالفه من فوقه أو تحته ، من فوقه من قبيل إتيان أمر إلهي بعكسه أو من تحته بأن يجترئ العبد على الحد بتجاوزه و على الأمر بمعصيته . ما اللواط ؟ هو الرغبه في لذه حاليه بغض النظر عن النتيجه المستقبليه . هذا هو المبدأ . فاللواط كالزنا بامرأه عاقر كأي صوره أخرى من صور الجماع من هذا القبيل ، إنما يصدر عمن لا يهتم بالتناسل . فهو يجد قوه و رغبه و يريدها الآن و لا يبالي بما يأتي لاحقا . أي هو لا يفكر في " النفع و الضر " بالقياس العام الذي ينظر في " عواقب الأمور " . و نيك الذكر للذكر أو الأنثى للأنثى هو من هذا القبيل . و السؤال الأساسي هو : إن كان الجماع إنما هو للتناسل فقط في الشرع ، فإن هذا يقتضي أن كل من لا يتمكن من التناسل لا يجوز أن ينكح شرعا ، من قبيل المرأه التي تمت إزاله رحمها أو حصل فيه ما يحول بينه و بين الحمل ، أو الرجل المخصي ، أو ببساطه عزل الرجل عن امرأته اتقاءا للحمل . و نحو ذلك من أمثله للذكور و الإناث مما لا يحصل بها تناسل و مع ذلك يجوز لهم أن يتناكحوا ، قولا واحدا أو على أقل تقدير إن اعتبرنا وجود خلاف فقهي كالعاده فإنه خلاف شاذ شديد الشذوذ . فإن كان يجوز النكاح لغير غايه التناسل ، فإن هذا يثبِّت مبدأ " النيك للنيك " بدل مبدأ " النيك للتناسل" سواء كان التناسل أصل أو فرع لغايه أخرى . ثم سؤال آخر للنظر في قاعده أخرى يقوم عليها جواب هذه القضيه و هو التالي : هل الشائع في الناس هو الواط و الزنا أم الزواج أو العلاقه المعروفه ببين الرجل و المرأه ؟ الجواب : الشائع هو الزواج فهو الخط العام ، و القله هم من سوى ذلك. و هذا يصب في عين ما ذكرناه من كون الخروج عن النمط العام للشرع ، على مستوى العالم، واحد . و لكن لا يمكن إنكار وجود ملايين من الناس على مستوى العالم ، بل عشرات الملايين ممن يجدون في أنفسهم ميل إلى اللواط ، و عدد لا يُحصى كثره ممن يميل إلى الزنا أي علاقه مع المرأه من حيث هي امرأه و ليس بأي اعتبار آخر مضاف إلى ذلك من فوق أو من تحت . فأما اللواط سواء كان ذكر لذكر أو أنثى لأنثى ، فإنها قائمه كما ذكرنا على كونها مصداقا لمبدأ " النيك للنيك " . و لكن الزنا هو أخذ لبعض شروط الزواج الشرعي دون غيره . فشروط الزواج الشرعي ما هي ؟ يوجد شروط للعقد و شروط يجب أن تتوفر في المرأه أو تمتنع و كذلك في الرجل و لننظر من حيث المرأه

كمنكوحه . و النقل من كتاب "مفتاح السعاده " لطاش كبرى زاده . أما الشروط فأربعه : إذن الولي فإن لم يكن فالسلطان ، رضا المرأه ، الشاهدان ، الإيجاب و القبول . و أما أحكام المنكوحه فيوجد تسعه عشر مانعا : أن تكون منكوحه للغير ، أو معتده للغير ، أو مرتده ، أو مجوسيه ، أو وثنيه أو زندقيه أو أهل إباحه ، أو كتابيه قد دانت بدينهم بعد التبديل أو بعد بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم و مع ذلك فليست من نسب بني اسرائيل فإذا عدمت كلتا الفضيلتين لم يحل نكاحها و إن عدمت النسب فقط ففيه خلاف ، أن تكون رقيقه و الناكح حر قادر على طول الحره ، أن تكون كلها أو بعضها مملوكه للناكح ملك يمين ، أن تكون ذات رحم محرم للزوج ، أن تكون محرمه بالرضاع ، أن تكون محرمه بالمصاهره ، أن تكون خامسه في النكاح أو في العده ، أن تجتمع مع امرأه لو كانت ذكرا حرمت الأخرى عليه ، أن تكون مطلقه ثلاثا للزوج ، أن لا تكون ملاعنه للزوج ، أن لا يكون أحد الزوجين مُحرما ، أن تكون ثيبا صغيره و فيه خلاف أبي حنيفه ، أن تكون دون البلوغ و فيه أيضا خلاف أبي حنيفه ، أن تكون من أزواج رسول الله صلى الله عليه و سلم لأنهن من أمهات المؤمنين و ذلك مما لا يوجد في زماننا هذا . انتهى .

ما الذي نلاحظه حين ننظر في الشروط و ما الذي لا يتوفر منها في العلاقه خارج إطار الزواج الرسمي ؟ الرضا موجود في الزنا ، الإيجاب و القبول موجود ضمنا ، الشاهدان على حدوث علاقه بين الاثنين قد يكونا أكثر حتى من شاهدين كما في المجتمعات الإباحيه من هذه الحيثيه ، و الولي قد يكون موافقا على خروج ابنته مع الرجل أو يكونوا في مجتمع لا يبالي بذلك الإذن أصلا لتغير السلطه و مراكزها فيه . ثم إذا نظرنا في الموانع التسعه عشر ، و ضممناها إلى الشروط الأربعه ، تبيّن لنا أن النكاح هو عمل اجتماعي و ليس مجرد " نيك " و إن كان النيك جزءا منه بالطبع . ثم هو مملوء بالمعاني الدينيه و العرفانيه الدقيقه و التي ليس هذا محل النظر فيها و تأويلها . فالقضيه ليست مجرد اجتماع بدن مع بدن لغايه قضاء الرغبه بالقذف . أي أن " النيك ليس فقط للنيك " . فالإنسان لا يقف وحده أمام الإنسان الآخر ، بل هو يقف أمامه و بينهما شروط و موانع و اعتبارات كثيره جدا أي حدود كثيره جدا . و لسنا هنا في مقام فوائد هذه أو تلك ، و لا في أي شئ إلا النظر البحت في جانب النيك من هذه القضيه . فالحاصل أن هذه الشروط و الموانع تظهر مبدأ "النيك ليس فقط للنيك " بينما تجويز الشرع لنكاح من لا يُرجى منه و لا منها الولد قد يدل على مبدأ " النيك للنيك" . و الواقع أن لا تناقض ، إذ العلاقه بين الرجل والمرأه غير مختزله في النيك . و لذلك هذه الشروط و الموانع هي من الميسّرات و العوامل التي تعمل على الحد قدر الإمكان من العوائق التي قد تؤدي بالميثاق بين الزوجين إلى الفسخ ، إذ " أبعض الحلال الطلاق " ، و غير ذلك من اعتبارات علويه هي السبب الأكبر لبسط البركه في الزوجين .

و هنا يظهر الفرق بين الخمر و الشرع . الخمر تحجب الإنسان عن العالم كله ، فلا يرى إلا نفسه و رغباته ، فهو الفرد المطلق ، و لذلك قد يكون { لوطي و زنّاء } باعتبار أن هذه الأمور حُرمت من حيث أن الإنسان ليس الفرد المطلق . فهو فرد في دوله و شبكه من الأسر و العوائل و صله بين أقوام و أمم

لها أديانها و طرقها و عوامل نفسانيه و اجتماعيه متعدده و أسباب روحيه علويه و غير ذلك .
فالإنسان الذي هو فوق الدوله أو تحتها ، يمكن أن يكون عربيدا كما يشاء في هذا العالم . أما كونه فوق الدوله فلكون الدوله بعوامها ستسير على قواعد الشرع فتنموا الدوله ، و أما تحت الدوله فالمقصود أنه على هامش المجتمع و أعماله لا تؤثر فيه تأثيرا يُذكر فهو كاللمم في المعاصي . أبو نواس له صله بالفوق و هو منهم ، و إن كان له صله بالتحت أيضا إلى حد ما . و لذلك يستطيع أن يكون { لوطي و زنّاء } في هذا العالم .
و هنا ملاحظه : فإن دراسه المعاني من الكلمات و الأشعار و القصص فيه جمال دائما ، و لكن حين تنظر إلى تمثّلات بعض المعاني الجميله أي التي لها تأويل و عقل ورائها و كل عقل جميل ، قد تجد خبثا و قبحا ، من قبيل أن تنظر في وجه لوطي ، فإنه يوجد شعور بالقبح و دائره من الضيق المظلم تحيط به مهما كان " وسيما " أو " ثريا " أو حتى لو كان في صف الرؤساء و الملوك و الأمراء . بل حتى سماع أسمائهم قد يثير التقزز في النفس . اللهم إلا أبو نواس !! فإن في ذكره جمالا خاصا و شعورا بالتحرر من العالم . و هذا المعنى إنما يذوقه من يحيا في ظل التقاليد العاليه ، فإن التقاليد فيها انغماس في العالم القدسي و شعور بالحياه ينبع من كل مكان ، فهذا جانبها النوراني ، و ككل شئ من مظاهر الكون لابد و أن يكون لها جانب ظلماني ، و ظلمانيتها ضروريه لها و لغيرها ، و هي أن فيها حدود ، و إن كانت حدود الشريعه نابعه و متفرعه عن شهود الحقيقه ، و بالتالي هي ليست حدود بمعنى سلاسل و أغلال و سعيرا ، و إنما هي حدود من حيث أنها تقيّد الإراده في فعاليتها في شؤون الكون ، و هذا التقييد يبدو كذلك فقط من حيث النظره الخارجيه إليه ، أي حين ينظر إليه من لم يشهد الحقيقه التي تقوم عليها الشريعه ، و أما بالنسبه لمن شهدها و يشهدها فإنها تشبه إدراك الإنسان أن النار تحرق ، فإن عدم قذفه لنفسه في النار يعتبر " قيدا " على تصرفاته من حيث أن من " الممكن " أن يقذف نفسه فيها ، و كل حيلوله بين إمكان واقعي و بين تفعيله و تنفيذه هو قيد و حدّ ، أيا كان مصدر القيد و الحد و سببه و شكله . و كذلك حين يذهب الإنسان ليصطلي بالنار نفيا للبرد عن نفسه ، فإن ذهابه إليها بدل الذهاب إلى بحيره متثلجه يعتبر كذلك " قيدا " و "حدا" على تصرفاته ، إذ بإمكانه أن يذهب إلى البحيره لتزداد برودته . كل إدراك قيد ، و كل وعي حد . و عدم الإدراك و الوعي هو أشد القيود و أكبر الحدود ، فإن مجرد جهل الإنسان بالأشياء يعني أنها في حكم العدم بالنسبه له مما يعني أنه محجوب عنها إثباتا و نفيا ، تفعيلا و إعراضا . فالحاصل أن كل من في الكون - كالكون - محدود و مقيّد . و الفرق هو في كيفيه و كمّيه الحد . و الإنسان من حيث هويّته ، التي هي هويه الكل ، " أنا الحق " ، مطلق ، و لأنه مطلق و رائحه المطلق فيه بسبب كونه خليفه الله ، فإنه يريد التحرر من الحدود و القيود ، و لو تحررا وهميا خياليا - و التوهم و التخيل نفسه حد . فكيف السبيل إلى الجمع بين التقاليد المقدسه و بين التحرر منها ، إذ الحياه في التقاليد جنه ، و التحرر منها بمعنى الكفر بها جهنم و ليس " حريه " إلا بالنسبه للأطفال الذين حجم عقلهم بحجم الزبيبه ، الإنسان العاقل يريد الحياه في ظل عرش الله ، يريد الجنه ، و لكن حتى أهل الجنه

ينظرون في جهنم " فاطّلع فرآه في سواء الجحيم " ، فهل من سبيل إلى الجمع بين القدس و الرجس؟ الجواب : نعم . فما هو هذا السبيل ؟ الحواب : هو أن تحيا في القدس ، و لكن تقرأ قصص و أشعار و تشاهد مواقف أهل الرجس كل فتره و فتره . و هذا هو السبب الحقيقي الذي جعل علماءنا - قدس الله أنفاسهم - يحفظون و يروون و يضعون الأدب الماجن الإباحي بل الظلامي و الدموي أحيانا كثيره . و من أبرز هؤلاء أبو نواس - رحمه الله . الذي لا يعي هذا السبب ، قد يخرج بسبعين تفسير و تفسير ، و كل تفسير أسوأ و أشد مخالفه للوقائع من سابقه ، و كل تفسير يحاول أن يشكّل نظريه يفسّر بها الملاحظات و المرويات التاريخيه - لا أقل تاريخيه في صورتها و بحسب ما يظنه من لا يفقه قواعد وضع الأدب و ما يعرف بالتاريخ عند علماء أهل السنن العاليه . قد يقول أن السبب هو نوع من التنفيس عن الرغبات النفسانيه الدفينه المكبوته ، و هذا القول فيه حق بالمعنى الذي ذكرناه و لكن ليس - بالتأكيد - حيث يذهب القوم ، أي ليس أنهم من المنافقين و المضطرين إلى التصنع و المداهنه في حياتهم التقليديه و اتباع السنه ، و لكن في أعماقهم لا يريدون هذه الحياه و لا يؤمنون و لا يعرفون الحقائق التي يزعمون أنهم يؤمنون بها ، و هذا هو النموذج الغربي الأبرز في التعاطي مع كل من يريد أن يجرمهم و يستخف بهم ، و قد وضعه لأنه هو نفسه - أي الغرب - هو كتله من الإنحطاط على مستوى الواقع ، إلا أنه قد يقول الكلمات الجميله أحيانا على مستوى الخيال، و لكن الشرق على العكس تماما من ذلك - الشرقي الحقيقي - فإنه كائن حيوي جميل قدسي على مستوى الواقع ، إلا أنه قد يقول كلمات قبيحه أحيانا على مستوى الخيال . و هذا يذكّرنا بما قال أفلاطون الإلهي " الرجل الصالح يرى في منامه ما يقوم به الرجل الطالح في يقظته " .
فالشرقي خير فيه بعض الشر ، و الغربي شر فيه بعض الخير . و لا يقوم كون لا خير و شر . و لذلك استثنى الحق تعالى في علم السيئات فقال " الذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم ، إن ربك واسع المغفره ، هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض " و الأرض محل الزوجيه ، و الكثره اللونيه ، و الورده لا تزال ورده و إن كان فيها بعض الشوك " و إذ أنتم أجنّه في بطون أمهاتكم " أيضا جمع بين النور و الظلمه ، النور من حيث التكوين و نفخ الروح و الرعايه و الإحاطه بالرحم المشتق من الرحمه الإلهيه ، و لكن ظلمه الرحم و ضيق الحال و الاعتماد على الغير من البشر في القوت و نحو ذلك " فلا تزكّوا أنفسكم " أي عن هذا اللمم و الظلمات الضروريه " هو أعلم بمن اتقى " أي كان نمط حياته العام هو التقوى ، فمن كان كذلك غفرنا له اللمم و الظلمات الضروريه للكون و جعلناها مؤيدا له في طريقه إلينا .

سر حضاره المسلمين و دوله العقل التي يقيمونها حين يقيمونها - كما أقاموا نحو أربعين دوله منها على مر القرون - هو أنها كالدائره ، يكون القدس في وسطها ، و الرجس على أطرافها البعيده ، و حتى الرجس موصول بالقدس بنحو من الأنحاء . فالحضاره العاليه هي التي تكون على هذا النمط ، و ليست هي التي تسعى لأن يكون كل شئ مقدسا - حسب تصورها القاصر دوما عن المقدس فضلا عن جهلهم باستحاله ذلك و لذلك أمريكا مثلا التي كانت تحمل تراثا من هذا التصور القاصر في

بداياتها و خصوصا في بدايات القرن العشرين الصليبي انفجروا إلى الطرف المقابل بالأخص حين أظهر أمثال الدكتور سيجموند فرويد أن الإنسان حيوان ساقط غير واعي ، ثم جاء الأمريكي الدكتور ألفرد كينزي بتقاريره عن الحياه الجنسيه للذكر و الأنثى الأمريكيه و أخرج احصاءات و استنبط استنباطات - على النمط الحداثي في البحث و الاستنتاج طبعا - بأن الشعب الأمريكي على العموم و في الخفاء هو شعب ساقط جنسيا إلى حد يجعل الحيوانات تبدوا أشد تهذيبا منه في كثير من الحيثيات ، بل لعل كلمه " حيوان " تعتبر مدحا بالنسبه لمثل هذا الكائن ، ثم تفجّر ما عُرف بالثوره الجنسيه التي بدأت تقريبا من الستينات إلى الثمانينات بقوه ثم الوضع اليوم على ما هو عليه ، هذا فقط في قضيه النيك و لكن قس على ذلك بقيه القضايا و القيم " المقدسه " التي يُفترض أنها ديدن القوم و حظهم منها كحظ الذئب من لحم و دم يوسف . لا يمكن لكل شئ أن يكون مقدسا ، بالمعنى الأخص المباشر ، هذا مستحيل في الكون ، إذ الكون من حيث هو كون ، و الخلق من حيث هو خلق ، منفصل عن الحق ، و لأنه منفصل عنه فلابد أن يكون مفتقرا إلى كماله ، فاسم "القدّوس" يستحيل أن يتجلى بكماله في هذا الكون أو أي خلق ، و لو فعل لاندك جبل الخلق كما اندك أمام موسى . و لذلك ، الخيار الواقعي ليس " التقديس التام أو التدنيس التام " . بل هو قضيه مركز و أطراف . و كل فرد في حياته الخاصه ، و كل جماعه ، و كل دوله ، و كل عالَم زمني معيّن ، محكوم بهذه الثنائيه " مركز و أطراف " . فمن كان مركزه مقدسا ، و بعض أطرافه مدنسه ، فهو إن شاء الله على الخير ، و هكذا كان الشرق دائما حتى جاء هذا الغرب الذي هو على العكس تماما ، أي مركزه رجس و القدس في بعض أطرافه النائيه البعيده كبُعد أهل الكهف عن قومهم الأرجاس . إن أصحاب النبي صلى الله عليه و آله كانوا كالنجوم ، و لكن كان فيهم من يشرب الخمر و يزني و يسرق و يسب و يشتم و يماري بل و يذبح بالباطل و بما يخالف الشرع حتى يتبرأ من عمله الرسول عليه السلام نفسه ، و هذا لا يمنع كون " أصحابي كالنجوم " حقيقه من حيث المعنى العام ، و البعض يرتكب نفس الخطأ الذي يقوم به الغرب حين يسعى في نقض هذا الحديث الشريف بضرب أمثله على هذه الأفعال الآثمه التي قام بها البعض منهم رضي الله عنهم ، و الواقع أن عدم وجود أي صحابي قام بظلمه و رجس هو الأمر الغريب و ليس العكس الذي هو الأمر الطبيعي الموافق للسنن العاليه ، إذ قد كان قلب أصحاب رسول الله و مركزهم هم أناس من المقدّسين الأطهار ، و هؤلاء هم الذين قال عنهم حضره علي عليه السلام أن رسول الله كان يقي أصحابه بأهل بيته ، فأهل بيته في هذا السياق هم عوام أهل البيت و الصحابه هنا هم خواص الصحابه ، و لكن في موضع آخر قال حضره علي عليه السلام للحسن و الحسين أن يتأخرا في معركه ما و أمر أصحابه بأن يتقدموا حتى لا يُفجع بأبنائه من باب أنهم واسطه بقاء نسل النبي عليه السلام على الأرض ، ففدى علي أهل البيت - الحسن و الحسين - بأصحابه ، و ذلك لأن هؤلاء هم خواص أهل البيت و أولئك هم عوام أصحابه أو حتى لو كانوا خواصهم فإن كل صاحب دون خواص أهل البيت النبوي من أهل الإمامه الوهبيه الخاصه . فالقضيه كما ذكرنا ، مركز و أطراف ، قطب و رحى ، العبره بحال المركز و القطب ، و قطب أصحاب

النبي عليه السلام كانوا أهل قدس ، و قطب أهل البيت كذلك قدس ، و الأطراف غالبا موصوله بالقطب و ما شذ منها للظلمه و الرجس شذ شذوذا ضروريا لا يمكن أن يتخلف في فرد فضلا عن أمه بكاملها ، فضلا عن حضاره قدّر الله لها أن تكون ممثله للكمال القدسي بكل أبعاده و مستوياته الوجوديه . فرجس بعض الصحابه ، يشبه رجس بعض عوام و أطراف أهل البيت العلوي ، فبعض الساده و الأشراف نسبا كانوا من المجرمين خُلُقا و عملا ، و لكن النمط العام للساده و الأشراف أنهم أشعه نور ذات النبي عليه السلام في هذا العالم بدرجه أو بأخرى . و هذا هو الحال في الإنسان الفرد . فتأمله .

ملاحظه لمن يعمل على تحقيق و نشر كتب المسلمين الأدبيه : نبت في القرن المنصرم تحديدا ، قرن الفساد العام على مستوى الظاهر ، قرن الخسه و الميل للحداثه الغربيه اَو اَختها الهمجيه الشيوعيه و الاشتراكيه ، قوم من أصحاب دور النشر و العاملين في حقل " تحقيق التراث العربي و الاسلامي" كما يقولون ، ممن يحذف و يحرف و يطمس الفصول المحتويه على " المجون " و " الأخلاق الرديئه " من كتب الأدب التي هي الكنز الأصغر للمسلمين ، بل و منهم من يسعى إلى حجب الكتب التي تتكلم عن النيك و شؤونه المختلفه بزعم أنها كتب إباحيه اَو قليله الذوق و نحو ذلك مما يصدر من أناس مُسخت أذواقهم كما مُسخت رجولتهم و استقلاليتهم ، و من شده ضعفهم أمام وثن إرهاب"ماذا سيقول عننا الغرب !! " لم يتورعوا عن الحجب و التحريف و الطمس لمثل هذه الكتب و الفصول . و مجمل القول هنا هو التالي : شأنك التحقيق و النشر ، فقط !! سبحان الله على هؤلاء الذين يزعمون بتقوى فارغه أن " نشر الكلام الفاسد يسبب إفساد العقول و الأخلاق " ، و هم يعملون ذلك باسم دين - حاشاه - جمع كتابه المركزي بين دفتيه النقل لكل أنواع مقولات الكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و القدر ، و لكن حين تأتي القضيه إلى النيك تصبح قضيه أمن عام و حفظ أخلاق ! نقل الكفر بالله جائز ، نقل النياكه غير جائز . نقل سب رسول الله سيد الكونين جائز لألف سبب و سبب ، و لكن نقل حديث القضيب و الحر و الكواعب الأتراب و ملاعبتهن غير جائز . أفّ لكم و لأخلاقكم ، و بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين .

فالحاصل ، أن قول أبو نواس { لها مُحبّان لوطي و زنّاء } هو خروج وهمي عن قيود الشريعه بتخيّل هذا الخروج . و الخيال حضره أوسع من حضره البدن ، و لذلك قد يشعر النائم بأن منامه "واقعي" كواقعيه حياته البدنيه . و تخيّل المعصيه ، حين يأتي في سياق فن قدسي الأصل كالشعر ، و بالأخص حين يكون مصاحبا لوعي بما سبق أن فصّلناه عن القطب و الطرف ، يصبح عملا مُحررا مؤيدا للطريق ، و ليس دافعا إليها لتفعيلها . و من قرأ { لوطي و زنّاء } ثم أصبح لوطي و زنّاء فهو من الأرجاس في قلبه ، و إنما أطلقه هذا الشعر من عقاله و الذي كان حتما سينفجر فيه عاجلا أم آجلا . تخيّل المعاصي حريه للعاقل و عقوبه للجاهل . و هذا كله على اعتبار أن {لها محبان} ترجع على الشراب المحمول ، و ليس على اعتبار أنها ترجع على المرأه الحامله . و يتبرر هذا بقرينتين مجتمعتين : كون محور القصيده هو الشراب فالضمائر في {ساحتها} و {مسها } ترجع عليها ، و

لأن اللوطي أول ما يتبادر من مفهومه أنه من له رغبه في الذكران فقط ، بالتالي يكون { لها محبان لوطي } قد ترجع على الشراب . و لكن هذا لا ينفي الاحتمال الآخر ، أي الذي يُرجع الضمير في {لها محبان} على المرأه المذكوره في صدر البيت ، و يتبرر هذا التفسير بقرينتين أيضا : كون البيت وحده يتصل صدرها بعجزها ، و كون اللوطي المذكور يميل للمرأه من حيث أنها { في زي ذي ذكر } بينما يميل لها الزاني من حيث أنها {ذات حر} ، فيكون من كمال حسن ظهورا في زي ذي ذكر أن اللوطي يميل إليها لاعتبارها ذكرا ثم يكون الإتيان في الدبّر كشأن القوم مع الذكران . فالمرأه حامله الشراب كامله من حيث أنه يحبها من يحب الذكر و الأنثى ، ففيها عنصر التوحيد بين الزوجيه و هذا يعكس حقيقه متعاليه كما هو شأن التوحيد بين الأضداد أيا كانت صوره الأضداد و طبقتها الكونيه.
و أما {لوطي و زنّاء } فهو نظر إلى البدن من حيث هو بدن ، و ليس من حيث أنه بدن محكوم بعوامل علويه كالوحي و الشرع و القيم الاجتماعيه و الشؤون القانونيه و الاعتبارات الأخلاقيه و نحو ذلك من عوامل تحيط بالبدن و أعماله و شهواته . فاللواط و الزنا هو تحرر من هذه العوامل ، و الجانب الأكبر في اللذه فيهما عند من يقوم بهما يكمن في عين هذا التحرر أكثر من كونه للفعل نفسه و إن كان للفعل قيمته بالطبع . إن الشعور بالخروج عن قيود يعيش ضمنها " الآخرين " و " أكثر الناس " هو شعور من حيث المبدأ يحيا في ظلّه أكبر الناس و أكملهم ، كالأنبياء و الرسل و الأولياء و العلماء من قبيل تحررهم من قيد الجهل و الهوى الذي يحكم " أكثر الناس " الذين " لا يعلمون " و " لا يشكرون" و نحو ذلك . فمن حيث المبدأ لا فرق بين من يرى خروجه عن الأكثريه هو بهذا المصداق أو ذاك ، و لكن الفرق كل الفرق في المصداق ، و لكن أي مصداق مهما كانت طبقته و نوعيته سيشتمل على درجه ما من النعيم المُصاحب للمبدأ الأعلى الذي يولّد كل المصاديق . فاللوطي كالفقيه كالمتواضع كالكريم كالباحث كالشجاع ، كل هؤلاء يريدون الخروج عن ما يقوم به " أكثر الناس " مباشره أو غير مباشره ، و لا تكاد تجد صاحب فكر من أي طبقه إلا و هو يرى أنه مغاير لأكثر الناس ، طبعا مغاير بتعالي و ليس بتسافل ، بل إن بعض الناس يرى أنه أسفل الناس تحديدا ليخرج من نفسيه الأكثريه التي ترى أنها أعلى من عموم الناس . مبدأ مخالفه الأكثريه ، أو " خالفوا العوام " كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام ، هو مبدأ شديد الفاعليه و الانتشار في الأبرار و الفجار .

{ لها محبان لوطي و زنّاء } إن المرأه مدار شهوه الرجال و النساء . " زُيّن للناس حب الشهوات من النساء " بالرغم أن " للناس " تشمل الرجال و النساء . و هذه حقيقه شائعه ، و هي أنه من السهل جدا بالمقارنه مع الرجل أن تحب المرأه المرأه من حيث الشهوه ، و ليس كذلك الحال في الرجال . فالمرأه يمكن أن تشبع امرأه أخرى من حيث الشهوه بما لا يحسن مثله الكثير من الرجال لعدم إدراكهم لطبيعه نفسيه المرأه و بدنها ، و بدنها بالأخص . و على سبيل المثال ، البظر . فإن أهميته للمرأه و متعتها هو بمكان عال ، لا يوجد تعميمات مطلقه في مثل هذه القضايا و إنما الكلام على الأغلبيه و لا نحتاج أن نذكر دائما كلمه " غالبا " حتى نذكّر بهذا الأمر . فالبظر مهم جدا ، و هو السبب الرئيسي في أنه يمكن للمرأه أن تشبع شهوه المرأه . و لكن ما هو النمط العام للرجال في

هذا الأمر ؟ في بعض المجتمعات كانوا و لا يزالوا يُقطّعونه عند الولاده ، ثم من ليس عندهم مثل ذلك قد يتجاهلونه و بعضهم يرى أن مداعبته و لعقه - كما تفعل المرأه بالمرأه السحاقيه مثلا - هو نوع من التخنّث و فيه ظلال من اللواط إذ ينظر إلى البظر على أنه قضيب أو شبه قضيب - و هو كذلك إلى حد ما بل إن عدد الشعيرات الحساسه عليه أكثر مما هي عليه في قضيب الذكر كما يقول أهل العلم بذلك . و نسبه كبيره من نفسيه المرأه الكئيبه يمكن إرجاعه إلى قضيه البظر . ثم إن الخوف المشهور عند عدد كبير من الفتيات في ليله الدخله أو في أول يوم تمارس فيه النيك ، يرجع في نسبه كبيره منه إلى أن الفرج و إدخال القضيب فيه ليس هو العامل الأكبر - الموازي للقضيب عند الرجل - في تمتع المرأه ، و لذلك قد تتألم المرأه جدا بسببه أو قد تبيع فرجها بالمال و غير ذلك . فالذي يوازي قضيب الرجل عند المرأه هو البظر . و لذلك أيضا ترى في السحاقيات ، خصوصا من تلعب دور الرجل في العلاقه ، نزعه إلى التشبه بالرجل في تصرفاته و هيئته و حدّته . و كذلك مثلا ترى في مظاهرات "حقوق المرأه" أحيانا أن النساء صاحوا و عملوا بما مضمونه أن الفرق الأكبر بين المرأه و الرجل إنما هو في الفرج فقط ، و أنه يوجد "مساواه " في ما عدى ذلك ، و حتى الثدي يبدو أنهم يرون الفرق إنما هو في الكتله و الإرضاع حصرا - و هو فرق على كل حال . فما الذي يتضمنه هذا الصياح القديم الحديث - و الذي لا يعلنون عنه بإعلان شديد صريح في معظم الحالات - أي الصياح بأن "المرأه مساويه للرجل " ؟ الجواب الوحيد المعقول و الفعلي هو : اعتقاد النساء بأن أبظارهن مساويه لقضبان الرجال ، لا أقل مساويه من حيث الجوهر و التمتع و إن لم يكن في القابليه على التخصيب. فهذه إشارات فيما يتعلق بانجذاب المرأه الطبيعي للمرأه الأخرى ، فإن كان الناظر يريد أن يضع قاعده عامه يستطيع أن يقول : المرأه سحاقيه حتى يثبت عكس ذلك . و مما يساعد على تفعيل هذه القاعده هو حبس النساء مع بعضهن البعض ، كما يحدث في البلدان التي تفصيل بين الذكور و الإناث فصلا شديدا . و مما يخطئ به بعض أهل التسرع في النتائج هو أن يقولوا أن "عدم الاختلاط يخلق الشذوذ في الإنسان رجلا كان أم امرأه " و يمثلون للرجل بحالته في السجون و البحريه و الكنيسه ، أي الأماكن التي لا يجد فيه الرجل إلا الرجال حوله ، و يمثلون للمرأه ببعض البلدان التي تفصل بشده بين حياه الرجال و النساء من قبيل بلدان الخليج الفارسي (أو العربي أو الرباني رفعا للخلاف العقيم) . أين الخلل في هذه النتيجه ؟ يكمن الخلل في أمرين : الأول نظريه فرض الرغبه من الخارج إلى الداخل مطلقا . و الآخر عدم الوعي بحقيقه الرغبات الإنسانيه . أما الأول فهو مجرد تطبيق لنظريه " المحيط يؤثر على الإنسان و يخلقه " و التي هي نوع من الوثنيه الطبيعيه الغربيه التي لا تعرف الحدود العقليه و لا التاريخيه و لا المنطقيه و لا شئ إلا التعسّف في قهر المقدمات على إعطاء نتائج لا تعطيها و هو يشبه حلب الثور . و أما الآخر و هو الأهم هنا ، فإن الرغبه لها طبقات ، و كلما حصل الحرمان من الأعلى نزلت إلى الأدنى ، و توهم " حدوث " الرغبه من العدم إنما يحصل عندما تتم مماهاه الرغبه من حيث هي بصورتها الأعلائيه ، فحين يجدون صوره أخرى - و هي في الواقع الصوره الوسطى أو الدنيا لنفس الرغبه - يتوهمون بأن رغبه جديده قد

حصلت في النفس . فمثلا في قضيه ما يسمونه " الشذوذ الجنسي " ، و هي تسميات كمّيه ليس فيه بلاغه من حيث المبنى و لا المعنى ، فلا كلمه " شذوذ " و لا كلمه " جنسي " لها معنى سليم في العربيه بهذا الخصوص و إنما هو ترجمه تعيسه من منحطين فكريا و لغويا ، فالشذوذ إنما قاسوه بناءا على وضع خط وسط يعبّر عن " كمّيه " الناس الذين يقومون بعمل معيّن ، و حيث أن الأغلبيه من الرجال و النساء - كما يقولون - إنما ينجذبون للجنس الآخر ، فهذا يعني أن " النمط العادي " أو ما سيصبح بعد ذلك بقفزه بهلوانيه " النمط الطبيعي " (إذ الطبيعه عندهم شئ كمّي يمكن التعبير عنه بالكمّيات كما قال غاليليو " الرياضيات لغه الكون " أو كما قال ، أو كما حاوله ديكارت و غيرهم من المؤسسين للفلسفه الغربيه الحداثيه) ، فحيث أن الكمّيه الأكثر تعبّر عن " النمط الطبيعي "- و هو نوع من التصويت الديمقراطي على ماهيه الطبيعه الإنسانيه و الطبيعه الكليه للكون ، بغض النظر عن أنه لا يوجد صناديق اقترا ع للتعبير الحر للفرد عن صوته الخاص و إنما هو مجموعه من المرضى النفسيين غالبا يلبسون معاطف بيضاء تخفي قلوبا سوداء يقولون ما يشاؤون و يخمنون و يتكهنون ثم يقولون " نتيجه علميه " و انتهى الأمر أو بنوع من التحليلات الرياضيه و العينات العشوائيه التي لا تعبّر إلا عن ظن في أحسن الأحوال ، و لكن الفرق بيننا و بينهم أننا حين نظن نقول أننا نظن بينما هم حين يظنون يقولون أنهم قد قاموا " ببحث علمي " - فإذن مخالفه هذا النمط الطبيعي المزعوم يتمثل على الخط الكمّي البياني بنقاط فوق و تحت الخط المتوسط ، فيكون ما هو فوق و تحت "شذوذ" . و أما كلمه " جنسي " فهي ترجمه سخيفه لكلمه " سكس " الانجليزيه ، و هذه الكلمه بحد ذاتها تعبر عن " جنس " الشخص أي ذكر أم أنثى ، و لذلك تجدها في استمارات الأحوال الشخصيه و جواز السفر مثلا . و مما رأيته قبل فتره ، أن أحد الأشخاص كتب قائمه بمؤلفات الإمام جلال الدين السيوطي - رضوان الله عليه - فكان من بينها كتاب بهذا العنوان حسب ما ورد في قائمه الكاتب " نواضر الأيك ، في معرفه الجنس " . و حيث أننا نعلم سخافه كلمه جنس في هذا السياق و أنه لا يمكن أن يستعملها رجل يحسن العربيه فضلا عن أن يستعملها إمام من أئمه الإسلام و اللغه العربيه و بالأخص قبل عصور الإنحطاط الغربي و التقليد الأعمى له من قبل بعض المتأسلمين أو ضعاف أهل الإسلام و من يعيشون على هامشه ، بالإضافه لعلمنا بأسلوب الأئمه عموما و السيوطي تحديدا في كتابه عناوين الكتب إذ اعتداوا على أن يجعلوا لها سجعا لطيفا كما هو معلوم من كتب المسلمين عموما ، فقد استنتجت بأن هذا العنوان تم التلاعب به ، فلما ظفرت بالكتاب المذكور تبيّن لي أن اسمه الفعلي هو " نواضع الأيك ، في معرفه النيك " . هكذا استقامت الأمور . و لكن هذا المحرف الغبي الذي يظن أن تقواه أعلى من تقوى الإمام السيوطي ، استبدل " النيك " و هي كلمه عربيه فصيحه و مباشره ، بالجنس و هو ما هو . فالحاصل ، " الشذوذ الجنسي " عباره غبيه بكل المقاييس. فنرجع إلى المثال محور الحديث ، و هو تمثيل لتوهم حدوث الرغبه من العدم ، بينما الواقع أنها كانت كامنه في عين الرغبه إلا أن الحرمان أو أي سبب آخر له فاعليه على طبقات الرغبه أدّى إلى ظهورها. النيك رغبه في التواصل مع الآخر بنحو يهّيج الشهوه في نفس و بدن الإنسان . هذا

هو جوهره . و أما ظهوراته ، فإنها تتعدد بحسب هذا " الآخر " المذكور في التعريف ، و بحسب صوره " التواصل " . و يمكن أن يصل الإنسان إلى مستويات لا يظهر الناس أنهم يتخيلونها أصلا. و على سبيل المثال ، قرأت اليوم عن عاهره يابانيه في بدايه القرن العشرين ، قتلت زبونها المتزوج الذي عشقته لأنه سيرجع إلى زوجته ، فغارت من الزوجه ، فخنقت الرجل و هو نائم في الفندق الذي اجتمعا فيه ، ثم قطعت قضيبه ، و خرجت ، و بعد ذلك و حين قبضوا عليها علموا أنها كانت تستعمل هذا القضيب لتضاجع نفسها به ، إذ هو العضو المفضل عندها من عشيقها . فها هي امرأه تتهيج بعضو ميت من رجل ميت . فالآخر هو هذا العضو ، و الصوره هي الإدخال الذاتي في الفرج و المداعبه به . و لا غرابه ، فإن الغرب مثلا اليوم ، و انتقل الأمر إلى المشرق أيضا ، يملك "ألعابا جنسيه" بأشكال و ألوان لا تنحصر . و كذلك مثلا رجل آخر سمعنا به في بلادنا ، و هو من الباكستان و يعمل في الملاهي ، و إحدى الألعاب في الملاهي هي حصان ليّن ، فنظروا إليه مره فوجدوه يضاجع الحصان الليّن من الخلف ، فالتواصل هنا صوره النيك ، و لكن الآخر هو شئ لا حياه فيه ، مما يعكس في الحالتين - و غيرها كثير جدا كيفا و كمّا - أن " الآخر" ليس بالضروره أن يكون كائنا حيا و إنسانا ، فضلا عن أن يكون أنثى فقط أو ذكر فقط . فالأمر لا يقاس بالطعام ، لا يوجد أحد جاع فبلع حجره و لا لعق حديده ، لأن للطعام شرطا جوهريا و هو أن يكون حافظ للعيش، و أما الذوق و الشكل و الكيفيه و الكمّيه فكلها طبقات و صور للطعام ، و لذلك حين يبلغ الجوع و الحرمان بالناس حدا كبيرا ، كما يحدث في الحصارات الحربيه داخل القلاع أو كما يحدث في أفضل شوارع لندن و المناطق التجاريه بها للمشرد الذي لا طعاما فيأكل من الزباله - كما رأيت عجوزا بنفسي يفعل ذلك ، فإن الحرمان يُعمي عن الذوق و الرائحه و الشمل و الكيفيه والكمّيه ، فيأكل الناس القطط والكلاب ، و يأكلون أحيانا من براز الحيوانات و العشب و ورق الشجر . الشرط الجوهري في الشهوه ليس له صوره . فإذن ، حبس النساء مع بعضهن البعض ، في أفضل الأحوال إنما يستخرج ما هو كامن فيهن ، و هذا بغض النظر عن القاعده التي ذكرناها المتعلقه بالسحاق الطبيعي للمرأه . و أما الأخذ بعين الاعتبار هذه القاعده ، فإن الحبس يصبح مجرد دافع إضافي لتفعيل ذلك بل لعلهم يجدون تبريرا لأنفسهن في حال وُجدت عوامل تمنع من ذلك العمل . ثم إن رؤيه امرأه مع امرأه ليس بالقبح- عموما - برؤيه رجل مع رجل . فإن المرأه قد تبقى أنوثتها سليمه و إن كانت سحاقيه ، و أما الرجل فإن شيئا قبيحا يحدث له في مثل هذه الحاله . و أخيرا ، السحاق ليس فيه تخريب للبدن و لا عمل شيء " مخالف لطبيعته " و سير عمله الاعتيادي ، بعكس اللواط . فإن الدبر محل النجاسات و الرائحه العفنه و مخرج قبيح ، فضلا عن الأمراض المصاحبه لذلك أحيانا ، و أما بالنسبه للسحاق فإنه لا يوجد شيء من ذلك ، إذ إنما هو لعب على ظاهر البدن و البظر أو في حدود ما تقوم به المرأه مع الرجل . كل ذلك يظهر لنا جانب من معنى كون المرأه محط شهوات و رغبات " الناس " أي الرجال و النساء . فاللوطي يريدها لدبرها ، و الزناء يريدها لفرجها ، و السحاقيه تريدها لكلها ، و قس على ذلك . أما اللوطي الذي يريد أن يُفعل به فليس له أرب في المرأه

اللهم إلا إن كانت ستستعين بأدوات خارجيه فيستعين بلطفها و حفظها لسره مع قضاء حاجته بها و يبدو أن هذا نادر الحدوث .

أما التأويل ، فإن المرأه عباره عن الكون كله ، إذ الكون قابل من الحق تعالى ، و في الواقع فاعليته الذاتيه شبه معدومه ، كالبظر . و معلوم عند أهل المعرفه أن " المرآه " أحد أهم الأمثال التي تُستعمل للعلاقه بين الحق و تجليه و بين المُتجلى له و عليه . و قد فصل ذلك الشيخ الأكبر في الفصوص حين ذكر أن المرأه هي أعلى مجالي الحق في هذا العالم .

و حسبنا ذلك لإظهار شئ من معاني { لها محبّان } حسب الاحتمال الثاني . و الله أعلم .

...

{ قامت بإبريقها و الليل معتكر فلاحَ من وجهها في البيت لألاءُ }

{ قامت بإبريقها } هي المرأه المذكوره في البيت السابق ، و ذلك لأن البيت التالي يقول {فأرسلت من فم الإبريق } ، فلو كان القيام في هذا البيت متعلق بالصفراء لما لاح من وجهها الألاء إلا بعد أن يقع الإرسال ، و إن كان البيت يحتمل هذا المعنى، و لكن نبقى مع الأظهر فيه .

لاحظ أنه نسب الإبريق إلى حامله ، { بإبريقها } ، و لم يقل : قامت بالإبريق ، أو : قامت بإبريقه ، فيكون الأول مجردا عن الحامل و الثاني النظر إلى الإبريق خصيصا من حيثيه ما يكمن داخله بغض النظر عن حامله . فهنا ثلاثه احتمالات ، و لكل احتمال طريق إلى حقيقه ما ، إن لم يكن هو المقصود المباشر للبيت فإنه المقصود الغير مباشر من حيث أنه بتعيين احتمال معيّن في النص و اصطفائه له من دون بقيه الاحتمالات يكون قد أثار أصل المسأله في ضمير السامع أو القارئ ثم وضع نظرته هو بخصوص الجواب أو زاويه النظر ، و المتلقي للبيت - إن كان متبحرا في تلقيه - إنما يتلقاه ليثير لديه المسائل و المواضع و زوايا النظر و ليس لمجرد أخذ معنى من المعاني و الانحصار فيه . و هنا الفرق الأكبر بين قراءه الخاصه و قراءه العامه . العامه يقرأون ليعلموا ، الخاصه يقرأون ليتأملوا و يبحثوا و ينظروا . العامي ينظر إلى النجوم ليهتدي في طريق سفره البراني ، أما الولي فإنه ينظر فيه النجوم ليستفتح طرق سفره الجواني " فنظر نظره في النجوم . فقال إنيّ " . الفرق بين الخاصه و العامه في نظرهم و قراءتهم للقرءان الآفاقي و البياني يكمن في كلمه "إني" الابراهيميه . كل نص يثير تساؤلات ، و ليس كل نص يشتمل على الاجابات ، فقد يكون كل ما قدمه من اجابات و تخيّره من احتمالات هو باطل في باطل ، و لكن مهما اشتمل على بطلان ، فإن القدر المتيقن بإطلاق هو أن كل بيان ، و أي بيان ، مهما كان ، هو كنز من التساؤلات و أبواب للمباحثات و التأملات ، و من هذه الحيثيه كل بيان إلى حد ما قرءان . و على ذلك ، قول شاعرنا عن الإبريق ، و هو في التأويل

الكلمه و الكتاب و الصوره الكونيه و الإنسان الكامل و الاسم من أسماء الله الحسنى ، بأنه {إبريقها} مع النسبه بدل من تجريدها : بالإبريق ، أو نسبته إلى محتواه : بإبريقه ، يجعلنا أمام معاني متعدده و منها ما يلي إن شاء الله .

على اعتبار أن حامله الإبريق هي الإنسان الكامل و ذلك لاجتماع صفه الذكر أي الفاعليه ، و صفه الأنثى أي القابليه ، فيه ، مع كونه قابليته هي صفته الأصليه إذ هو " عبد الله " قبل أن يكون "رسوله" و العبوديه أشرف صفاته و أتمها ، و ذلك لأن العبوديه أي القابليه و الاسلام هي مقامه في قِبال الحق تعالى ، بينما الرسوليه أي الفاعليه و التعليم هي مقامه في قِبال الخلق الأدنى ، و لذلك قال الشاعر { من كف ذات حر في زي ذي ذكر } فجعل الذكوره " زي " و هو صفه عرضيه للجسم الذي هو الحقيقه الأصليه التي هي { ذات حر } ، و كذلك كل صفه ايجابيه في الخلق إنما هي فيض من أسماء الحق فهي بمثاله العاريه في المخلوقات و المخلوقات في الأصل عراه عن كل ذلك ، و ما حظ المخلوق من الصفات إلا كحظ الكهف المظلم من ضوء الشمس في نهار الإشراق . الأسماء لله ، و الصفات لخلقه ، و إنما الصفات ظهورات أسمائه . فالمخلوق أنثى قابله في الحقيقه { ذات حر } و فاعل و مفيض و غني و كامل بالعرض { زي ذي ذكر } . و على اعتبار أن الإبريق هو القرءان ، إذ هو ما يحمله العالم ليسقي به الخلق " و سقاهم ربهم شرابا طهورا " ، و لأن للقرءان ظاهر و باطن ، فظاهره هو المباني و الصور ، و باطنه هو المعاني و الفِكَر ، فظاهر الإبريق هو المباني و الصفراء الذهبيه الكامنه فيه هي الأسرار و المعاني . فإذن ، قوله { قامت بإبريقها } هي التعبير الشعري عن الحقيقه القرءانيه التي ذكرت البينه فقالت أنها " رسول من الله يتلو صحفا مطهره . فيها كتبا قيمه". فإن الاحتمالات الثلاثه هي : إن كانت إبريق مجرده عن الحامل فإنها تكشف عن الحقيقه المتعاليه للقرءان . و إن كانت بإبريقه فإنها تكشف عن صله ظاهر القرءآن بباطنه . و إن كانت كما هي في البيت { بإبريقها } فإنها تكشف عن صله الإنسان الكامل بالقرءآن و في هذا البيت ما يختص بعلاقته بظاهر القرءآن إذ في البيت التالي سيكون الكلام عن علاقته بباطن القرءان و ظهور نور الباطن للعالم المظلم و في آخر الزمان تحديدا {فأرسلت من فم الإبريق صافيه } .

أما الحقيقه المتعاليه للقرءان ، فإن القرءآن فاعل ، و الإنسان قابل . القرءان هو صفه الله المتجليه في الإنسان . و للقرءان ككتاب حقيقه متعاليه عن ظهوره الأرضي و الزماني و الصوري ، و لذلك يذكر دائما تعبير " أنزلناه " . و لا ينزل إلى "تحت " إلا ما كان موجودا محققا " فوق " قبل هذا النزول . و إن من الشؤم أن يعتقد البشر أن الله لم يوحي و لم ينزل الحقائق إلا على أمه دون الأمم ، أو في زمن دون الأزمان ، أو على فرد دون الأفراد . و إن من أهم أسباب هذا الشؤم - الأسباب العقليه و ليس لنا شأن بالكلام عن الأسباب النفسانيه و السياسيه الساقطه - هو الخلط بين الأعلى و الأدنى ، فينسب إلى الأدنى ما هو في الواقع للأعلى ، و ينسب إلى الظل ما هو في الواقع للأصل بحكم التشابه و ظهور الأصل في الظل بنحو ما من الظهور ، و الظل يجب أن يتم تعظيمه في رتبته

كتعظيم الأصل إلى حد كبير ، و لكن لا يجوز البته عند أهل الله أن تتم مماهاته بالأصل ، إذ هذا- فضلا عن بطلانه عقليا - مقدمه مشهوره تنتج الغفله عن الأصل ، و الذي ينتج بعد ذلك الكفر بالظل و الأصل فيموت الأمر عند الناس ، كما حصل مثلا مع الإغريق في ديانتهم الألومبيه . فالغفله عن المتعالي سبب للكفر بالتجلي ، إذ المتعالي هو السبب الحافظ للتجلي فإن انقطع السبب فني الأثر. كما أن العكس صحيح ، فإن الكفر بالتجلي هو مقدمه قويه لإنكار المتعالي و الغفله عنه . "يريدون أن يفرقوا بين الله و رسله " و أما أهل الله تعالى فإنهم لا يفرقون بين الله و رسله ، و الكون هو رسول الله الأكبر الذي لم تنتهي بعثته منذ ولد و هو على التحقيق الخضر " سنريهم ءاياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق " فهذا التجلي ، ثم رجع بنا إلى المتعالي فقال "أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " . هذه الآيه بوزن عشره آلاف كتاب سماوي ، فما بالك بالكتب الأرضيه . فاحفظها يحفظك الله ، و اعقلها يعصمك الله ، و اذكرها ترى الله . فإذن ، يوجد استقلال نظري بين القرءان و الإنسان . و من هنا قال النبي عليه السلام أن القرءآن هو " الثقل الأكبر " و أن أهل بيته وهم ظهورات الإنسان الكامل هم " الثقل الأصغر " . و من هنا كان أهل البيت عليهم السلام يحيلون دائما على القرءآن و يعلمّون أولياءهم ذلك . فإنه لولا القرءان ، لكان الإنسان أفقر الخلق ، و لكن بالقرءان يكون أهلا لمثل هذه الآيه " إذ تقول للذي أنعم الله عليه و أنعمت عليه " و هذه الايه "إذ أغناهم الله و رسوله من فضله " . فالإنسان بلا قرءان غريب الغرباء في العالم ، و بالقرءآن هو خليفه الله و روح العالم . العقل هو كمال الإنسان . و من هنا ورد في الحديث القدسي الشريف أن جناب الحق تعالى لما خلق العقل قال له أنه لن يكمله إلا فيمن يحبه و لن ينقصه إلا فيمن كان محروما من هذا الحب الإلهي . و العقل المقصود هنا مُفاض من الأعلى ، و ليس مجرد غريزه من غرائز البشر البدنيه أو النفسانيه .

و أما عن صله ظاهر القرءان بباطنه ، فقد جمعت هذه الصله الآيه الكريمه القائله " و تلك الأمثل نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون " . فإن الناظر في ظاهر القرءآن فقط - حسب مثال الإبريق - يشبه من يلعق الإبريق و يظن أنه سيرتوي بذلك اللعق . ولكن باطن القرءآن و المعارف بلا ظاهر من أمثال و شرائع و شعائر هو كسب الشراب على الأرض ، هو إسراف و تضييع له ، فإن الماء حين ينزل من السماء ينسلك في ينابيع و أوديه بقدرها ، كذلك لابد لجواهر الحقيقه أن تتمثل في شعائر الطريقه و أحكام الشريعه . و فقه الشريعه هو الصوره الجامعه المركزه للجواهر و الشعائر . فعند الفقيه من الكنوز ما لا يعرفه إلا خاصه الفقهاء أي أهل الطريقه و الحقيقه . و هذا أحد أهم أسباب شده اهتمام الأمه بالفقه و الشريعه فيما يبدو للناظر فيما يتم إعلانه حصرا بأنه ميل شديد للشريعه على حساب الطريقه و الحقيقه ، و ليس كذلك . و ذلك لأن العلوم الباطنيه " باطنيه " . الفاجر فقط من يمكن أن يفترش زوجته وسط السوق ! و التقي يقينا ليس من المنافقين لأنه يجعل علاقته الخاصه في موضع لا يطلع عليه فيه أحد من الأجانب . ليس كل إخفاء نفاقا ، إنما النفاق إخفاء الكفر و إظهار الإيمان . و لكن إخفاء الإيمان الأعلى و إظهار الإيمان الأدنى ليس إلا نمط حياه أهل الله ، و

من زعم أن الأنبياء و الرسل و أصحابهم الخلّص قد باحوا بكل شئ عندهم لكل أحد كيفما اتفق ، فقد استصغرهم بل بهتهم . فليأتونا بالسر الذي وقر في صدر أبي بكر من كلام أبي بكر إن كانوا صادقين . إن المعاني كلما علت كلما لَطُفَت ، و هذا العالم السفلي كثيف و ذاك العلوي لطيف ، فاللطيف ليبقى في الكثيف لابد أن يكمن في شئ كثيف " فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويا". و لذلك حتى حين ينتقل الشراب من الإبريق إلى الشارب فإنه يمر بأكواب ، " و يطوف عليهم ولدان مخلّدون بأكواب و أباريق و كأس من معين " . من مصدر كثيف مفارق للشارب ، إلى مصدر كثيف ملاصق للشارب أي الكوب ، إلى فم الشارب .كذلك العلم ، ينتقل من إبريق كتاب العالم و إملائه ، إلى دفتر الطالب و حفظه ، إلى تدبره الخاص و تأمله حتى يستخلص ما فيه من روح .

و أما الآن ، فلننظر في نفس بيت شاعرنا . يقول { قامت بإبريقها } . و ذلك من قبيل قوله تعالى "و إذا قرأت القرءآن ، جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخره حجابا مستورا " . لاحظ أن الايه لم تقل: جعلنا بينه و بين الذي لا يؤمنون . أي لم يرجع الضمير إلى القرءآن المقروء ، بل إلى ذات القارئ "جعلنا بينك " . فهو تماهي بين القارئ و المقروء ، بحيث يكون الظاهر هو القارئ و ليس المقروء ، فكأن المقروء تجلى في القارئ و أخذ لونه و حاله و أنفاسه ، و لذلك تجد نفس الآيه بل نفس الكلمه إن صدرت من ذات أ لها طعم و قوه و نَفَس غير لو أنها صدرت من ذات ب . فالذاتيه و الموضوعيه صنوان لا ينفصلان . و كم سمعنا القرءان من الخوارج ، فوالله لم نسمع قرءانا و إنما سمعنا شيطانا . العارف إن قال كلاما فارغا يكون فيه روح و قوه أعظم من لو قال المارق بقول خير البريه . الذات تغلب الموضوع ، و لا يظهر الموضوع إلا كفرع للذات . " فرعون و عمله " و ليس : عمل فرعون . و هنا يقول الشاعر عن المرأه حامله الإبريق { قامت بإبريقها } فنسب الإبريق لها ، إذ هي الذات و هو الموضوع ، فنسبته نسبتها ، و هو من قبيل قول الله عن الكهف " فأووا إلى الكهف " ثم قوله لاحقا "فلبثوا في كهفهم " ، إذ قيمه المكان بحسب قيمه ما حل فيه من الأجسام ، و قيمه الزمان بحسب ما ظهر فيه من الحوادث الجسام ، كما بينه مولانا عبد الواحد - رضي الله عنه . و لهذا قال الحق عن موضع التكليم " البقعه المباركه " و بوركت بظهور الكلام الإلهي من النار فيها ، و كذلك تكون البركات في المواضع و الأشياء التي اتصل بها أهل البركه من أهل الله من الأنبياء و الأولياء و العلماء و الفقهاء ، و من ساوى بين الأماكن و الأزمنه فهو زنديق ، فإن بنى مساواته على الاعتقاد بتنزيه الله تعالى - على حد زعمه - فهو زنديق مُركّب .

{ و الليل معتكر } الليل غيب ، و معتكر غيب الغيب أي الشاعر يتحدث هنا عن مقام غيب الغيوب و هو محض الهويه الأحديه . فحامله الإبريق تكون الوسيله التي بها خلق الله الخلق ، و الإبريق هو الكلمه الإلهيه بظاهرها و باطنها " كن " فمن بحر الكاف خرج العالم الظاهر ، و من بحر النون خرج العالم الباطن ، فكانت الزوجيه بين المبنى و المعنى للكلمه هي الأصل في زوجيه الكون و ما فيه "ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون " . و جعل الشاعر حامله الإبريق أنثى ، لأن الوسيله أنثى أي

هو يذكرها من حيث أنها قابله عن الحق تعالى فيض الإيجاد و الإمداد . { فلاح من وجهها في البيت لألاء } و هو عين ما قاله من رأى رسول الله صلى الله عليه و آله من قبيل قول أبو هريره رضي الله عنه " كأن الشمس تجري في وجهه " أو قول السيده عائشه رضي الله عنها في حديث الإبره من أن النبي عليه السلام دخل البيت في الليل و لم يكن في البيت ضوء فمن نور وجه رسول الله رأت الإبره ، و هو كذلك في الحقيقه ، إذ وجه رسول الله هو شمس العالمين الذي يضئ الكليات و الجزئيات نزولا إلى أصغر الأشياء كما مثلته السيده عائشه بالإبره ، إشاره إلى أن نوره صلى الله عليه و آله لم يدع صغيره و لا كبيره إلا أضاءها و كشف حقيقتها و أظهر إمكاناتها الكامنه فيها ، فإن النور ضد الظلمه ، و سمى الله الظلم و بين حقيقته فقال في سوره الكهف عن ثمر صاحب الجنتين " كلتا الجنتين آتت أكلها و لم تظلم منه شيئا " فالمعنى أن كل جنه أخرجت كل ما في قابليتها أن تخرجه ، فالظلم هو قمع الإمكانيات الكامنه في الشئ ، فالنور و العدل هو إظهار هذه الإمكانيات و الثمار من شجره الكون . فقول الشاعر { في البيت } هنا هو الكون كله ، و قوله { لألاء } هو من تلألأ أي أضاء و بحسن و علو ، و فيه إشاره إلى الآلاء أي النعم من قوله تعالى " فبأي آلاء ربكما " فهو نور و نعمه ، النور متعلق بالذوات ، و النعمه متعلقه بالمواضيع ، و لهذا قال الحق " لهم أجرهم و نورهم " فالأجر للظواهر ، و النور للبواطن . فنور وجه حامله الإبريق لاح ، و هذا قبل أن تصب شئ من الإبريق ، و كذلك النبي عليه السلام هو بحد ذاته رساله و قرءان يمشي ، بغض النظر عن إبريق القرءان الذين يحمله ، و من زعم أنه في غنى عن النبي و ورثته من الأولياء و العلماء بزعم أنه يأخذ بالقرءان فقط فإن شؤم مقولته هذه سيحول بينه و بين نور القرءان فضلا عن ما سوى ذلك ، فمن أطاع الرسول بلا أولى الأمر كمن أطاع الله بلا الرسول ، إنما يهذي و يهرف بما لا يعرف . نور وجه النبي هو الذي يجعل بيت القلب يستنير ، ثم بعد ذلك يمكن أن يرى الإنسان الكأس و الإبريق فيحسن وضع كأسه تحت فتحه الإبريق فيأخذ و يشرب.

...

{ فأرسلت من فم الإبريق صافيه   كأنما أخذها بالعين إغفاءُ }

{ فأرسلت } حين وجد المُستقبل . بعد أن يمد الراغب يده الحامله للكأس ، يده أي ذاته ، و الكأس أي استعداده ، عندها فقط ترفع الساقيه يدها الحامله للإبريق و ترسل منه إليه . كذلك حال الأمه ، فإن إبريق القرءآن و الحديث و ميراث العلماء المسلمين قائم وسط الناس ، و لكنه مخزون في الأباريق ، إما لأن اليد مقطوعه ، و ذلك لغلبه النزعه العاميه السافله الغربيه على المشهد العام ، و إما لأن من يملكون الذات المسلمه و الهويه القرءآنيه لا يملكون الاستعداد لتفعيل هذه الذات و إقامه هذه الهويه فعلا . ماذا يريدون من اللذه و الشهوات مما لا يوجد مثله بل أحسن منه في تقاليدنا العاليه التي قام بها أسلافنا الكرام - رضوان الله عليهم - على مر القرون و لم ينقصهم شئ يحتاجون فيه إلى

التسول البغيض من عدوهم و غيرهم من مبغضيهم . حاصل مطالب العامه ، الهوس و النياكه .
الهوس عباره عن قتل الوقت في ما لا نيه و لا جهد مدروس فيه ، و هو من قبل الهرج الذي يُقام في النوادي الليله و المشي في الشوارع و الجلوس على المقاهي و نحو ذلك من إبطال للحياه و الحيويه.
و النياكه عباره عن الرغبه في مسافحه كل من يمكن أن يسافحونه ، بلا قيد أو شرط اللهم إلا الاستطاعه و التمكن من الفعل نفسه ، فكل ما يستطيعون نيكه يريدون نيكه و السلام . فما الذي استطاع أن يحققه العامه فعلا من هذين المطلبين ؟ أما الهوس فهو مجاني و لا مؤونه فيه على حزب حاكم أو مصالح تاجر ، بل لعله يصب في هذه المصالح ، ثم إن مشاغل الوظائف التي أهلكتهم تأخذ جزءا كبيرا من وقت الهوس و تقيده ، فحتى الهوس لا يخلص للإنسان في هذا العالم ، باستثناء أفراد قلائل هنا و هناك . و أما النياكه ، فمعظم العامه عندنا يعيشون حاله حرمان ، و لا أقل حرمان بالنسبه للأمل الذي رسموه في أحلامهم ، أو أضغاث أحلامهم للدقه . انتهت مطالب العامه و هذه هي نهايه أحوالهم ! و ما سوى ذلك فحواشٍ على هذا المتن المنتن . ألهذا تكفرون بالله و رسوله و علماء الأمه ، ألهذا تنكرون تقاليدنا و سننا و تاريخنا و غاياتنا . " ما لكم كيف تحكمون " . أولياء الله يمسكون بالأباريق ، و هم في هذا البيت المظلم - هذا العصر الظلامي العامي - ينتظرون أن تمتد أيادي الناس بالأكواب حتى يملأوها لهم ب { صافيه } ، و { فم الإبريق } هو فم العلماء و الأولياء و العرفاء و الفقهاء ، هم أباريق الشراب الإلهي و العلم النبوي و السر المولوي ، و كذلك {فم الإبريق } هو كتاب الله تعالى و كتب الحديث و كتب العرفان و الفقه و الأدب العربي بشعره و نثره و سيره و أيامه ، هو كتب الحكمه و المنطق و الأسرار ، هو كل كتب الميراث المحمدي الأعظم الذي يجهل معظم الناس معظمه . مصادر الحياه و الحيويه على نسق ما ذكر كتاب الله، إنسان و قرءان، و على نسق ما ترك رسول الله ، كتاب ربه و عترته أهل بيته . { فأرسلت من فم الإبريق صافيه } تصفي كدر هذا العالم ، و تصفي كدر ضعف الشعب و الحاكم ، و تصفي كدر القلوب المحجوبه عن الحق سبحانه و التائه في ظلمات بحر الدنيا و الغارقه في مستنقعات المذاهب الحسبانيه الحسيه السفليه ، فما الذي سيحدث في أول وهله حين ينصب هذا الشراب الذهبي ؟ الجواب { كأنما أخذها بالعين إغفاء } لن تتحملها العيون من شده بريقها ، كمثل رجل حُبس في قبر لأيام ، ثم خرج وقت صلاه الظهر . إن ميراثنا ميراث أقامه الخاصه ، و كان العامه تبع للخاصه ، حتى قال - على سبيل المثال - صاحب كتاب صبح الأعشى نقلا عن العسكري صاحب كتاب الصناعتين ، و تأمل كلامه :

(و الذي قصّر بالشعر ، كثرته و تعاطي كل أحد له حتى العامه و السّفله ، فلحقه بالنقص ما لحق الشطرنج حين تعاطاه كل أحد)

و لا ينقضي العجب من أمه ربّت حتى عامتها و سفلتها حتى صاروا يتعاطون الشعر و يلعبون الشطرنج !! الشعر و الشطرنج !! كلاهما من شؤون الخاصه ، بل لعله خاصه الخاصه في بعض المناطق ، و يعتبر من مختصات لهو و تسليه أصحاب الذوق الرفيع و الحس المرهف و الذهن الحاد في هذا الزمان ، بينما هو من شأن (العامه و السفله) في ذلك الزمان .فلا قوه إلا بالله .

حين يتبع الخاصه الأنبياء و الكبراء ، و يتبع العامه الخاصه ، تظهر حضاره عاليه . حين يكفر الخاصه بالنبوه ، و يتبع الخاصه العامه - لكسب الشهره و ترويج السلعه و الفوز بالسياسه و دعم المؤسسه العسكريه - فالهلاك محتم على الخاصه و العامه . حين ينظر الأدنى للأعلى يكون الفوز ، حين ينظر الأعلى للأدنى يكون الخسران و فساد الذوق و كفر النعمه بل و الله - و أليس كفر النعمه مقدمه و نتيجه لكفر الله .

على العامه اليوم - أي كل أحد تقريبا - أن يجاهدوا في سبيل تعلّم العلوم العاليه و الأداب الراقيه التي ورثناها من أسلافنا الكرام و آبائنا العظام - عليهم الرحمه و الرضوان . ثم بعد أن تتشربها القلوب ستنبعث الأمه من جديد بعد رقدتها ، و ما ذلك على الله بعزيز .

...

{ رقت عن الماء حتى ما يلائمها لطافه و جفا عن شكلها الماء }

أحيانا ، فهم المبادئ التي تقوم عليها العباره هو بحد ذاته فهم كافي للعباره . و لنأخذ مثالا لذلك البيت محل النظر الآن . فالنظره الأولى - السطحيه عاده - قد تقول : إن في هذا البيت تشبيه لطيف حتى إنه جعل خمرته ألطف من الماء ، أو نحو ذلك من " شرح " للبيت . و كثير مما تراه في شروحات الكلام و الأبيات الشعريه تحديدا يكاد يكون كلاما فارغا ، أو جانب بسيط من جوانب المعنى ، كحيثيته الإعرابيه و التي لا تساوي شيئا إن لم تعرب عن المعاني الوجوديه التي يكتنزها البيت ، أو كحيثيته التحليليه كأن يحلل البيت إلى عناصره نثرا و يعيد صياغته بعباره " أسهل " و الذي يعني تسخيف جلاله البيت و إحالته إلى جمله عاديه في معظم الأحوال و بالتالي إذهاب قيمته الكليه كبيت شعر فهذا الأسلوب كأنه يعتقد أن مهمه البيت هي مجرد إيصال معنى بسيط كيفما اتفق و مما اتفق لصنف من البشر يسمون " الشعراء " هو أنهم يعقدون الأمور و يصعبون العبارات لغايه في نفوسهم الله أعلم بها ، أي كأن نفس تركيب البيت و حيثياته المتعدده و صياغته و روح هذه الصياغه ليس لها مدخليه معتبره في صلب البيت أو أنها من الأمور الثانويه فيه ، و هذا ينم عن فساد ذوق من ناحيه و كسل فكري من ناحيه أخرى و لعله ينم أيضا عن رغبه في تحويل الشعر إلى تجاره يتكسب بها الكاتب إلا أنه حيث لم يستطع كتابه الشعر اتخذ " نقد " الشعر و "شرحه" وسيله للتكسب ، مع أن نقده و شرحه غالبا ما يسئ للشعر و لا يضيف إليه شئ أو لا يستخرج و يبني عليه شئ ذو بال . فإذا نظرنا من نظره أعمق بدرجه واحده - و لنأخذ هذا البيت كمثال - فلن نلاحظ أو نسأل فقط أن الشاعر جعل خمرته ألطف من الماء ، بل سنتساءل : لماذا قام بذلك أصلا ؟

إن الشاعر يبني على مبدأ يقول : كلما كان الشئ ألطف كان أشرف . و حيث أن الماء أظهر مصاديق اللطافه في العالم السفلي ، فإنه اتخذه كمثال يقيس عليه كما فعل في البيت . فالنظر الأعمق في البيت يجب أن يتأمل في هذا المبدأ ، و ليس فقط في أحد التعبيرات و المصاديق التي نشأت به و بنيت عليه . كلما كان الشئ ألطف كان أشرف، ما الدليل على ذلك ؟ أو ما الذي جعل الشاعر يرى ذلك أصلا ؟ إذ من المعلوم أن هذا الرأي ليس واجب الوجود أو ضروري في الذهن ، لا أقل بالنسبه للأذهان البشريه ، فإننا نرى الكثير جدا من الناس ، إن لم يكن أكثرهم ، يرون العكس تماما ، أي المبدأ عندهم يقول : كلما كان الشئ أكثف كان أشرف . و من مصاديق ذلك في أذهانهم و نفوسهم و عوائدهم و مطالبهم ، أنهم "يعبدون الماده " إن صح التعبير ، و يريدون "الشئ الملموس" و لا يقيمون وزنا لأفكار لا يجدونها قائمه " على أرض الواقع " - هذه العباره الماكره الخبيثه ، و نحو ذلك من أمور لاشك أنك مررت بها في طور من أطوارك و سمعتها و رأيتها فيمن حولك من أصدقائك و أعدائك . فلو كان مبدأ علو اللطافه ضروري للناس ، لما وجد أصلا مبدأ علو الكثافه فيهم ، فضلا عن أن يكون شائعا حتى أصبحت كلمات " الأكثريه - العامه - المذهب الحسي - الجماهير حمير- النزعه الماديه " من الكلمات المقترنه بسلسله ذرعها سبعين ذراعا من الكلمات المشابهه لها .

المبادئ الواعيه - و العفويه أيضا ، بل لعل العفويه أهم - التي تكون في عقل الكائن هي أهم ما يمكن معرفته عن هذا الكائن أو لا أقل من أهم ما يمكن معرفته عنه بل لا يمكن أن تُسمى أي معرفه به بهذا الإسم إلا في حال ثبتت هذه المعرفه بالمبادئ الكليه التي تحكم وجوده و تصرفاته و مشاعره . من باب الاستطراد قليلا ، إلا أنه استطراد يصب في هذا المعنى الذي صدرنا به هذه الفقره ، أذكر واقعه حدثت معي اليوم حين كنت في الوظيفه :
فإني- اليوم- أعمل للكسب كمحقق و باحث قانوني في إحدى الشركات الكبرى ، و حدث شجار بين اثنين من الموظفات في الشركه ، في سكنهن ، و لم يكن ثمه شهود عيان ، و كل طرف يرمي الآخر بالعدوان و يصور نفسه في موقف الدفا ع المشروع و بهذا برر ما ألحقه من أذى بالطرف الآخر ، فاحيلت القضيه إلى زميل ، و بعد البحث أصدر قراره باعتبار الطرف أ معتديا خطيرا و الطرف ب مدافعا عن نفسه مستضعفا ، فلما رُفع الخطاب إلى مدير التحقيقات و بعده مدير القانونيه تم قبول نتيجه بحثه و من ثم الرفع بذلك إلى المدير العام و الذي لم يقرأ إلا خطاب من صفحه واحده فيه تصوير أ بأنه معتد خطير و بالتالي - و هذا متوقع - تم فصله ، و لم توقع أي عقوبه على ب . فتظلم أ من القرار فأعاد المدير العام القضيه إلى التحقيقات ، فأحالها مدير التحقيقات هذه المره إلى كاتب هذه السطور - حسب النظره العاميه لعدم تغير الخلق مع الأنفاس ، و إلا فإن الكاتب الآن غير الكاتب قبل لحظات فضلا عن أن يكون هو هو قبل ساعات - فالمهم ، قام مدير التحقيقات بتوجيهي بأن أدرس القضيه من جديد و لا أتأثر برأي أحد و لا أجامل أحد . فقمت بذلك ، و توصلت إلى أن أصل المطلب ثابت ، أي أنه قد وقع شجار بين أ وَ ب ، و قع أذى متبادل و إن يكن تركيز الأذى في مواضع مختلفه بالنسبه للطرفين ، و أن الأذى للطرفين لم يكن خطيرا بحال من الأحوال و إنما هو

شئ لم يستحقوا معه أن يتم تنويمهم في المستشفى حتى ليوم واحد ، ثم توصلت إلى رفع صفه العدوان عن أ و رفع صفه الاستضعاف عن ب ، و رفع صفه الخطوره عن أ وَ ب ، و اقترحت- بعكس الزميل الذي رأى أن الفصل صحيح و مرأياته لا شك فيها - أن يتم تخفيف العقوبه على أ بأن يُكتفى بخصم شئ من راتبه و كذلك أن يتم الخصم من راتب ب للمساواه بينهما . ثم وقعت الطامه الكبيره ! فاشتعل الزميل الذي كان مستوى يقينه بصحه اجتهاده و مستوى يقينه بخطأ اجتهادي إلى الحد الذي يظهر فيه و كأنه مؤيد بجبرائيل عن يمينه و ميكائيل عن يساره و إسرافيل من فوقه و عزرائيل من تحته و مشكاه نبوه رسول الله في قلبه . بل إلى حد أن اجتماعنا عند مدير التحقيقات لمناقشه ما توصلت إليه لم يسفر إلا عن شبه غضب في النبره و مقاطعتي حتى إنني لم أستطع أن أكمل ثلاث جمل متتاليه تقريبا ، و تعالي في تعليم " مبادئ التحقيق و البحث " ، و غير ذلك من أشباه هؤلاء الأولاد ، بل مع الوقت - و بعد غلق الموضوع بإحالته إلى زميل ثالث - أصبح الأمر تهكما شخصيا موجها ضدي - و إن كان وقحا في بعض المواضع إن كنت صاحب حساسيه لمعاني الكلمات ، أو مسليا إن كنت ممن يستسخف السخافات - و انتهى اليوم . موضع الشاهد من هذه القصه و علاقتها بالفكره صدر الحديث هو التالي : إني قد كنت كتبت تقريرا مفصلا فيه بحثي و نقدي للتقرير الأول الذي كتبه الزميل ، و لم أستطع أثناء كلامي أن أتكلم بما يفيد حتى بعُشر ما كتبته ، و حين يكون السامع ميتا لا يمكن أن يكون للمتكلم حياه ، و الكلام مع المُعرض اغتصاب ، إلا أن الزميل الأول و كذلك الزميل الثالث - الذي سار على رأي الزميل الأول لأسباب ليس هنا محل تفصيلها و لا تهمنا في هذا المجال - لم يقرأوا تقريري ، و بالتالي بالضروره لم يفهموا وجهه نظري و لا أدلتي و لا نقدي ، و مع ذلك كان الزميل الأول على يقين مطلق - أو بعباره " ١٠٠٪ متأكد و مطمئن " - إلى صحه قراري ، و الذي أدى إلى التعليق المتهكم من مدير التحقيقات " أنتم ...دائما مطمئنين ! " (أخفيت اللقب الذي أطلقه المدير على الزميل إكراما لحرمه سيدنا الحسن عليه السلام). و هنا نصل إلى ما يمكن أن نعتبره مبدأ راسخ في نفسيه الزميل ، و هو التالي : الحق أنا و ليس إلا أنا . إلا أن هذه قراءه سطحيه أيضا ، و ذلك لأن المبدأ الكلي فعلا لا يمكن أن يجد خرقا معتبرا له في أي حاله ، إلا أنه يوجد بعض الشواهد هنا و هناك و التي تثبت أن الزميل يمكن أحيانا أن يتراجع عن رأي أصدره - أنا لا أعرف حاله تثبت ذلك إلا أنه لابد أنها موجوده - و لكن الأهم من مبدأ تقديس الحقيقه و الذي يفسر الواقعه بصوره أوضح هو مبدأ العزه . أي إن ثبوت بطلان أو ضعف أو إمكانيه إيجاد قرار يسقط عقوبه الفصل عن أ يعني بالضروره أن الزميل سيعرض نفسه لحرج معنوي مهم في قبال الإداره - حيث أن محقق جديد استطا ع أن يعدل قراره ، و العياذ بالله!- و كذلك في قبال مدير القانونيه الذي وقع باسمه على الخطاب الذي كتبه الزميل و رفعه إلى المدير العام و الذي بنى قراره بالفصل بناءا على الحيثيات التي أثبت بطلانها أو لا أقل مشكوكيتها ، و الشك يفسر في صالح المتهم و الإنسان برئ بيقين مطلق حتى تثبت إدانته بيقين مطلق أو راجح. كل هذا سيؤدي إلى زعزعه العزه الشخصيه للزميل . و هذا هو المبدأ الحاكم الفعلي ، و ليس مبدأ

الحقيقه . لأن عشاق الحقيقه لهم طباع عقليه معروفه ، و خصال نفسانيه مشهوره ، من أهمها أنهم يستطيعون أن يغيروا آرائهم أو " يتوبوا إلى الله " و لو سبعين مره في اليوم الواحد ، و منها أنهم يحسنون ممارسه الخرس حين يتكلم من يعرض وجهه مغايره لهم خصوصا أنهم جميعا يسعون لنفس المصلحه و هم فريق واحد ، و منها أنهم يحبون القراءه و الدراسه للدراسه ، و منها و منها من خصال لا تكاد تجدها في معظم الناس . و لكن مبدأ العزه الشخصيه ، و أولويه إثبات الصواب للنفس مهما كلف الأمر ، فإنه أمر رخيص شائع لا يحتاج العامي أن يتكلف أي شئ في سبيل غرس هذه الشجره الملعونه في أرض النفس . فالآن ، و بعد هذه القضيه تحديدا و التي أكدت الملاحظات السابقه المشتته ، أصبح علمي بهذا الزميل يرقى إلى مستوى " المعرفه " ، و إن لم تكن معرفه كامله إلا أنها معرفه في طبقه الكمال . فالحديث عن نوعيه رده فعل هذا الزميل في الأيام اللاحقه و في المواقف المختلفه و تفسير أفعاله و أقواله المتعدده ، يصبح أمرا أيسر و أمكن بعد معرفه أحد أكبر إن لم يكن أكبر المبادئ المتسلطه على هذا الإنسان ، و كذلك يمكن معرفه نوعيه الفعل الذي يمكن أن نقوم به حياله من أجل استخراج رده فعل معينه مرغوبه منه ، خصوصا أن مستوى العزه عنده قوي لدرجه أنه يستطيع أن يدعي الجزم القاطع اليقيني - " ١٠٠٪ " - بدون أن يكون شاهد بنفسه بل و لا شاهد عيان مباشر للحاله ، فأيا كان الحال بعد ذلك لا يمكن أن يتجرأ مجتهد و يدعي مثل هذا اليين و هو جالس في مكتبه يقلب الأوراق و يسمع كلام امرأتين ليس في كلامهما إثبات الابتداء بالاعتداء أصلا فضلا عن التفاصيل الأخرى ، ثم لم يبالي أيضا بمصير هذه المرأه التي فُصلت من وظيفتها في سبيل أن عزته تأبى أن تراجع نفسها قليلا ، و الذي يظهر مستوى خطير من اللامبالاه بالآخرين في حال كان الآخر سببا لنقض العزه الشخصيه و التهوين من شأنها ، فأحسن أن تمكن المبدأ منه هو المحل الأرفع في مملكه نفسه . فقس على ذلك .

فلنعد إلى ما كنا فيه . شاعرنا يقول عن مشروبه { رقت عن الماء حتى ما يلائمها لطافه } . فالمبدأ عنده هو : الألطف أشرف . و حيث أنه جعل مشروبه ألطف من الماء ، و هو ألطف ما في العالم السفلي و الجسماني حسب العين الظاهره التي يتكلم بها أهل الشعر و النظر العام و لسان الأمثال، فإن مشروبه أمر يرجع في الحقيقه إلى العالم العلوي و ما فوق الجسمانيات . فالنظره الوجوديه عنده هي أن الوجود يتسلسل من الألطف من فوق إلى الأكثف من تحت ، و بين العالم الأعلى و الأسفل يوجد مثال الماء الذي يقترب إلى الأعلى من حيث ألطفيته ، و يسكن في الأسفل من حيث جسمانيته ، فالماء هو حلقه الوصل بين العالمين ، و لذلك يضرب به القرءآن المثال فيقول "أنزل من السماء ماء فاختلط به نبات الأرض " .

فإذا نظرنا إلى واقعه كون شاعرنا يطوف شعره حول عرش الخمر ، ثم وجدناه يصف الخمر و يرى شرفه من عين اللطافه ، فإن هذا يجعل مبدأ اللطافه مفتاحا من أهم مفاتيح شرح شعر أبو نواس و

فهم رؤيته الوجوديه و منهجه و معاني ثمار شجره عقله . فليكن استخراج المبادئ أعلى عندك من تبيان معاني الألفاظ و إعرابها ، و الجمع بينهما و غيرهما هو الأكمل و لا شك . و الله الهادي .

...

{ فلو مزجت بها نورا لمازجها حتى تولد أنوار و أضواء }

و هذا يشهد شهاده مباشره للمعنى السابق ، أي علويه حقيقه مشروبه . فالماء و النور أمثله اللطافه و أسباب الحياه في هذا العالم . و النوريه صوره التجريد ، بحكم أنه حسب الظاهر لا يمكن إمساك النور و حصره كحصر باقي المعادن ، و إنما تُصاغ الأمثال حسب ما تعطيه العين الظاهره بغض النظر عن حقيقه الشئ فيما وراء رؤيه العين أو الحس الظاهري .

{ فلو } الاحتمال في العقل يؤدي إلى عقل حقيقه ما ، مجرد الاحتمال . و ذلك لأن للاحتمالات العقليه دلالات وجوديه ، إذ الاحتمال موجود ، مجرد قابليته للتصور في الذهن أو الإدراك بالعقل دليل أنه موجود بنحو من الوجود ، و في الواقع فإنه قائم حقا و له كينونه في علم الحق تعالى ، و لهذا يستطيع العقل أن يتصور المستحيلات و الغير مخلوقات من الأشياء في هذا العالم الذي ما هو إلا احتمال من الاحتمالات في علم الحق تعالى ، فالمستحيل في هذا العالم ليس المستحيل بالمطلق بالضروره . و لذلك يذكر الشاعر احتمال { فلو } و يبني عليه وصفا لحقيقه مشروبه ، و لولا أن لتصور الاحتمال نحو إيصال لحقيقه ما لما ذكر الشاعر ذلك .

{فلو مزجت بها } المزج تركيب شئ مع شئ ، و منه "مِزاج البدن و هو ما ركّب عليه من الطبائع " كما قال مولانا صاحب القاموس . فالإشاره هي أن الممزوج و الممزوج به بينهما علاقه تكامليه و متناسبه بنحو من الأنحاء . و لهذا قال { فلو مزجت بها نورا لمازجها } لهذ التناسب . و متى تكون الأشياء متناسبه ؟ حين تخرج من نفس الأصل أو تنتمي لنفس المبدأ العام . و لهذا قال " و لكن الله ألّف بينهم " و قال " فأصبحتم بنعمته إخوانا " و الأخوه الخروج من نفس الأب أو الأم و الانتساب إليهما . و لهذا يتنافر الشرقي الحقيقي مع الغربي الفعلي ، لأن كل واحد منهما يصدر عن رؤيه وجوديه و منهج مغاير للآخر ، فإن وجدت أحدهما يميل و يمتزج بالآخر فهو إما نفاق و دسيسه و إما أنه غير خالص في نسبته لمذهبه . فمشروب شاعرنا ، بعد أن أثبت أنه ألطف من الماء ، فدلّ بذلك على كونه راجع إلى حقيقه علويه ، قام في البيت التالي بتعيين هذه الحقيقه فقال {فلو مزجت بها نورا لمازجها} . أي لأن مشروبه ينتمي في طبقته الوجوديه لنفس الطبقه التي ينتمي إليها النور ، أو أنه يصدر عن نفس المصدر الذي يخرج منه النور . و لهذا يمكن أن يتناسبا فيمتزجا . و إن كان الماء هو المثل الأكمل للطافه في الأرض و معادنها ، إذ الماء أصل كل حي فهو لبّ المعادن و النباتات و

الحيوانات و البشر و فلما أحال على الماء ثم تجاوزه دلّ على كمال صفه مشروبه من الحيثيه الأرضيه ، ذهب في ارتفاعه إلى مثال النور ، و هو المثل الأعلى بالنسبه للسماويات " خُلقت الملائكه من نور " . ثم قال { حتى تولّد أنوار و أضواء } . أي نتيجه هذا التمازج ، أي الاختلاط و التركيب ، أن يتولد { أنوار و أضواء } . الأنوار غير الأضواء ، و لا ترادف ، و لهذا وصف القرءان ما يخرج من الشمس بقوله " و الشمس ضياء " ثم وصف ما يخرج من القمر بقوله " و القمر نورا " . فالضوء أعلى من النور ، كما أن الشمس أعلى من القمر في الرتبه ، إذ للشمس الإفاضه و للقمر القبول . و من هنا نعلم أن " الله نور السماوات و الأرض " على أحد الاعتبارات تدل على تجلي القابل المفيض على الخلق ، و ليس الله من حيث ذاته تعالى ، أو أن كلمه "نور" هي على القراءه الأخرى "نوّر" من أنه تعالى نوّر السموات و الأرض ، و لكل واحده اعتبار حق من وجه ، و القرءان حمّال أوجه . فالضوء شعاع الشمس ، و النور شعاع القمر . فإذ كان الشمس رمز العقل ، و القمر رمز النفس ، فإن الأضواء عباره عن قوه العقل و إفاضته الأفكار والكمالات ، و الأنوار عباره عن تزكيه النفس و قبولها لكمالات العقل ثم إفاضتها إياها على البدن . و على ذلك ، يكون قوله بامتزاج مشروبه و النور، فحيث أن الأصل لا يمكن أن يولّد أكبر و أكثر من ذاته ، و كان نتيجه المزج هي {أنوار و أضواء} ، و كان الأصل هو مشروبه و الأصل الثاني هو النور { فلو مزجت بها نورا } ، فإن النور الممزوج ولّد الأنوار ، فيكون مشروبه ولّد الأضواء ، و بالتالي يكون مشروبه هو حقيقه العقل الروحي المتعالي .

و عكس هذه القضيه يدل على العكس ، أي أن الشاعر يقول : انظروا في نتيجه ما تمزجونه حتى تعرفوا حقيقه ما تمزجونه و يدلكم عليه بنحو دلاله معتبره . فإن كانت نتيجه المزج هي {أنوار و أضواء} عرفتم أنكم على أصول عاليه ، و إن كانت النتيجه هي ظلمات و أخطاءُ ، عرفتم أن الأصول مظلمه قبيحه .

و على اعتبار آخر ، { الأنوار } الأفعال ، و {الأضواء} الأسماء ، أي أفعال الله و أسماؤه . فيكون المشروب هو ذكر الله ، و النور الممزوج به هو صله الذاكر بالمذكور أي ذات الحق سبحانه " أنا جليس من ذكرني " و " اذكروني أذكركم " . فالمعنى ، إذا ذكر الذاكر ذات الحق ، تولّد عن حال الذكر شهود ذاته في كل أفعاله و في كل أسمائه ، بل يصبح لا يرى إلا الحق تعالى في كل فعل و كل صفه في الوجود المطلق و المقيد . إذ النور رمز الوجود ، كما أن الظلمات رمز العدم . فمشروبه يكون هو ذكر الله تعالى . و اعتبار الشراب رمز ذكر الله أمر شديد الشهره في القرءان و الحديث و كلام أهل العلم . فالذكر بسط وجود الذاكر بعين صلته ببسيط الحقيقه الذي هو كل الأشياء و ليس بشئ منها. و لهذا قال " فويل للقاسيه قلوبهم من ذكر الله " و ليس عن ذكر الله ، أي أن سبب قسوه قلوبهم هو ذكر الله ، و الويل - الذي هو واد في جهنم أي الضيق الوجودي - لأنه جاء إلى ينبوع بسط الوجود فلم ينبسط فمن أين له البسط بعد ذلك ، كمن جاء للكوثر و عطش لأنه تسكع على الحوض بدل

الشرب منه ، و تسكع ليرائي الناس بقربه من الكوثر أو لجهله موضع النبي ليشرب من يده أو لعدم بلعه الماء بعد وضعه في فمه .

...

{ دارت على فتيه دان الزمان لهم   فما يصيبهم إلا بما شاؤوا }

محور البيت على مقام الفتوه ، و علاقه الزمان به . و لذلك لننظر أولا في مفرده {فتيه} ، ثم في مفرده {الزمان} ، ثم ننظر في تركيب البيت إن شاء الله .

أما { الفتيه } فهي جمع فتى ، و الفتى هو الشابّ و السخي الكريم ، و هو علامه القوه ، و كذلك "الفتيان" هما الليل و النهار ، و أفتاه في الأمر أي أبانه له ، و الفتوّه هي الكرم . كل هذا و غيره ورد في القاموس . و كذلك مما يرتبط بالفتوه كلمه مفتي و فتوى المتعلقه بالفقه و إعطاء الرأى أو الحكم الإلهي في الشئ و هي من ثمار النظر أو الكشف . ما الجامع بين كل هذه الصفات ؟ الكرم و العقل و القوه ، هذه لبّ الفتوه . و كلها عباره عن اشتمال الذات على قابليه لأعلى الصفات المُفاضه من لدن الحق تعالى . أما الكرم ، فإنه لا عطاء إلا بعد تملك ، و لا تملك إلا بعد قوّه أيا كانت صورتها. ثم العقل ، و هو قوّه نظريه و قابله لتحمْل المعارف الكشفيه . ثم القوةّ البدنيه الظاهر في معنى الشباب ، و كذلك القوّه الظاهره في معنى الليل و النهار الذين يبليان كل جديد و لا يبليان حسب الظاهر - و الأمثال تُضرب حسب الظاهر . فالجامع الحقيقي لكل فتوه ، هي القوّه . و لذلك تجد التقارب اللفظي بين الكلمتين . و من هنا ورد النداء العلوي " لا فتى إلا عليّ ، و لا سيف إلا ذو الفقار " . المقصد أن علي من شدّه كمال إظهاره لمعنى الفتوّه ، أصبح اسما على حقيقه الفتوه المتعاليه ، و أما تجليات الفتوه كحقيقه فلا حصر لها ، فواضح أنه ليس معنى " لا فتى إلا علي " أن صفه الفتوه لم تظهر إلا في شخص من الأشخاص ، و لكن حين يكون الشخص في أعلى درجات كمال إظهار الصفه فإنه يمكن أن يصبح اسم الشخص علَم على اسم الحقيقه المتشخصه فيه .

أما { الزمان } فلطالما بيّن العلماء و نبيّن و نذكر بأن الزمان له كيفيه و كمّيه ، و في الدين و العلوم التقليديه السنيه يتم النظر إلى الجانب الكيفي من الزمان - كما هو الحال في المكان و كل المقولات- أكثر من النظر في الجانب الكمّي منه ، هذا إن اهتمّ أهل العلم بالجانب الكمّي البحت الذي لا يسمن و لا يغني من جوع إذ هو أقرب إلى العدم منه إلى الوجود . و لهذا يصف الشعراء - ألسنه الحكمه العاليه - الزمان بصفات فاعله و كيفيه ، و يبدو للسطحي أن هذا مجرد "مجاز" لا حقيقه له بحال ، و ليس الأمر كذلك البتّه . فالزمان له كيفيات حسنه و سيئه ، و له فاعليه في نفسه ، كفاعليه المكان في المتمكّن فيه كأصل ، و لهذا يتغيّر شعور الناس حتى العامّه حين يسكنوا أو يكونوا في

أماكن مختلفه ، فكما أن لكل مكان كيفيته ، فكذلك لكل زمان كيفيته . " هنالك دعا زكريا ربّه " و "البقعه المباركه من الشجره" و "جانب الطور الأيمن " و "رفعناه مكانا عليّا " فبالنسبه للنظره الكمّيه للمكان ، أي فرق بين كون المكان في أعلى عليين أو في أسفل سافلين ، لا فرق ، كما أنه لا فرق "جوهري" كما يقولون بين أن يكون الإنسان على خط الزمان في السابق أو اللاحق ، فالزمان "واحد" كما يزعمون . إلا أن الزمان مخلوق ، و لهذا تتغير كيفياته و تتبدل حالاته و أحواله و آثاره ، و من ثمّ تغيّر الأزمان و هو حقيقه قول الأصولي " تتغير الأحكام بتغيّر الأزمان " . و بهذا الاعتبار يفضّل بعض العلماء "القديم على الحديث" ، و من هنا تجد أن الغالب أن النمط العام للكيفيات في شتى الأمور تختلف من زمان إلى زمان ، سواء كان الزمان في صعود أو هبوط ، في أيام سعد أو نحس .

فما علاقه الفتوّه و الزمان ، بالشراب العلوي المذكور ؟ الجواب : يوجد للإنسان قابليه للعروج بنوره إلى مقام فوق الزمان ، لأن أصل الإنسان من ذلك المقام ، و من هنا ورد على لسان النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم أن ثمار الدنيا تتغيّر و لكن ثمار الجنه لا تتغير ، فحيث أن مبدأ الإنسان الجنه و هي وطنه الأساسي ، فإن حقيقه الإنسان نور لا يتغيّر ، نور ثابت ، أصل ثابت ، و هذا معنى "فوق الزمان" بل و المكان بالتبعيه . و أما الزمان فهو منسوب إلى عوالم التغيّر ، و لذلك قد يصيب المخلوق بما يشاء المخلوق أو بما لا يشاؤه ، فقد يكون حسنه أو سيئه . و هنا يأتي دور شراب الشاعر ، و الذي يصفه بقوله { دارت على فتيه } إذ أصبح الفتيه في مركز دائره الوجود الظاهر أي الجنه و الخلافه ، فهم الكعبه و الخلق يدور حولهم مسخر لهم كالفلك الطائف حول نقطه القطب ، و من كان هذا حاله فإن عقله و وعيه يكون فوق الزمان و بالتالي - و بحكم خضوع الأدنى للأعلى { دان الزمان لهم } دان أي أطاع و خضع و منه الدين ، و مظهر هذه الطاعه { فما يصيبهم إلا بما شاؤوا } . يوجد إشاره لطيفه في استعمال الشاعر لكلمه {دان} في هذا المقام ، و هي مرتبطه بالدّين ، كدين المال ، فالزمان مدين لهؤلاء الفتيه بمال وجود الزمان و استمراره ، كيف ؟ لأن الفتى بهذا الاعتبار هو الخليفه وسيله فيض القوى على الخلق كله و منه الزمان ، و الخليفه أي آدم هو روح العالم ، و محله من العالم كمحل الروح من الجسم ، و بالتالي يكون نفس وجود الزمان مدين لهؤلاء الفتيه بالإمداد ، و لهذلك في مقابل المال - أي مدد المعنى و القوى - الذي يستدينه الزمان من الفتيه، يقوم الزمان بإعلان الطاعه و الخضوع لأوامر الفتيه " هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب " . و جاء الشاعر بكلمه {فتيه} بالجمع ، للإشاره إلى أن الخليفه هو مظهر الأسماء الحسنى ، و هي جمع، و لذلك يوجد ملائكه بالجمع ، و أنبياء بالجمع ، و كتب بالجمع ، و أولياء بالجمع ، و شرائع بالجمع ، و مناهج بالجمع ، و هكذا . فكل جمع في هذه القضايا هو عباره عن الجمع في حقائق الأسماء الحسنى ، و كل تفريد فيها هو عباره عن التوحيد الأساسي في عمق هذا الجمع أي هو بمنزله " الله لا إله إلا هو " و أما مقام الجمع فهو بمنزله " له الأسماء الحسنى " .

و هنا مسأله : قول الشاعر { فما يصيبهم إلا بما شاؤوا } هي معنى ذلك أن الزمان يتغيّر ليناسب مشيئه الفتيه ، أو أن الفتيه قد أصبحوا من فرط علمهم و بسطهم يقبلون كل ما يصيبهم الزمان به حتى كأنه ما يصيبهم إلا بما شاؤوا ؟
الاحتمال الأول هو المناسب للنص ، و له وجه في العرفان . و الاحتمال الثاني فيه ليّ للنص ، و له وجه ، و الأظهر أن من يميل إليه هم من لا يعقلون أو لا يقبلون الاحتمال الأول الظاهر و هم الذين لا يجدون في الشعر - غالبا - إلا "تعبير عن مشاهر إنسانيه " بالمعنى السخيف التسخيفي الذي اعتداوا عليه . إذ لا يمكن أن يعقل هؤلاء كيف يمكن للإنسان أن يكون فوق الزمان ، إن كانوا هم غرقي في مستنقعات الزمان و المكان ، و ليس فقط الزمان و المكان بالمعنى الأعلى ، و المستنقع هو النظره الكمّيه الصرفه له و من أكبر تجليات هذه النظره الكمّيه هي افتراض إمكانيه - فضلا عن اليقين بقابليه فذلك هو الوادي السحيق - حصر "حقيقه" الزمان و المكان في معادلات رياضيه . و بما أن الإنسان ككل موجود آخر في ذهن القوم ليس إلا مجموعه من الكمّيات و الأشياء الميته و الفوضويه أو الغير مفهومه على أقل تقدير ، و حيث أن " المساواه " هي هوس القوم ، فإن النتيجه الضروريه عندهم - و المسبقه الأكثر تجذرا فيهم - هي أن الإنسان و الكون المعروف لهم كله "من نفس العناصر" و كلها خاضعه للمعادلات الرياضيه و " الأرقام " . و في ظل هذه الرؤيه ، و هي ظل من يحموم ، لا يمكن أن يُتصوّر أصلا وجود كائن "أعلى" في المرتبه من كائن آخر ، إذ لا علم بالواحد الأحد يعني أنه لا تراتبيه في الوجود ، لا تراتبيه يعني المساواه ، المساواه تعني قتل الكيفيات ، قتل الكيفيات يعني هيمنه النظره الكمّيه ، و هيمنه النظره الكمّيه هي صوت البوق الذي ينفخ معلنا زوال البشريه - أو هذه البشريه . و لهذا سيميل عوام أهل النظر في الشعر إلى اعتبار الاحتمال الأول مرفوضا ، و الاحتمال الثاني أو ما هو أسوأ منه في الفهم هو "التفسير الصحيح" للأبيات ، و في نهايه المطاف أليس أبو نواس مجرد خليع سكّير عربيد ينطق بأبيات شعريه كيفما اتفق ، فأنّي له أن ينطق بحقائق من قبيل ما نذكره نحن ! العجيب ، أن الاحتمال الأول هو الفهم الظاهري للنص و الذي يأخذ به كما هو ، بينما الاحتمال الثاني يفكك البيت و يعتبر أن بعض الكلمات فيه لا محل لها من الإعراب - أي الإفصاح عن المعنى . فالكلام يقول { فما يصيبهم إلا بما شاؤوا } و أثبت دينونه الزمان لهم في المصراع الأول . الدينونه تثبت وجود مرتبه دون مرتبه في الوجود ، فالفتيه أعلى في وجودهم من الزمان ، و حيث أن الفتيه من حيث أبدانهم لا زالوا في عالم التغيّر و التراب و بالتالي سيصابوا و لاشك بغير ما شاؤوا أو يشاؤوا من آلام أو منغصات أو حتى بلذه دون تلك التي تشاؤها أبدانهم ، ثم إن المصراع الثاني لم يقل : فأصبحوا يقبلون كل ما يصيبهم به ، أو أي شئ من هذا القبيل - و نحن نقرأ الشعر و لا نحسن صنعه كمن يأكل الثمره و لا يحسن خلقها . فهذا كله خروج عن مقتضى كلام الشاعر . و إفتراض "المبالغه الشعريه" أو نحوه ليس من شأننا ، و نتركه لمن يستخف بالآخرين - لخفّته هو طبعا - و هو خروج عن الكلام ذاته ، و كذلك أي عباره أخرى يتم إقحامها على النص من خارجه أو خارج حدود تأويله و الغوص في العلاقات

الباطنيه في حدود النص ، و ليس مع كسر حدوده . فحين نقول أن قول الشاعر { فما يصيبهم إلا بما شاؤوا } عباره عن حقيقه الإنسان كذا و كذا ، فإن هذا تأويل في حدود النص ، إذ هو أفضل تفسير - في حدود علمنا و اطلاعنا - للنص . و أما أن نأتي بتفسير يحيل البيت إلى صوره أخرى ، حتى كأن البيت قال : فأصبحوا يرضون بكل ما يصيبهم ، فهذا ما نسميه فهم خارج حدود النص .

و لذلك ، الاحتمال الأول هو المعنى المباشر للنص ، بينما الاحتمال الثاني يمكن أن يتم النظر فيه من باب إلهام النص ، فإن النصوص تُلهم الأبحاث و الخيوط التي يمكن أن يتابعها المتلمس لها كما تُعلّم المعاني المباشره لأبحاث محدده . فمجرد بزوغ احتمال في العقل من النظر في نص ، دليل على أن هذا النص يحتمل وجود مثل هذا المعنى بدرجه أو بأخرى ، إذ فاقد الشئ لا يُعطيه ، فلولا أن هذا الاحتمال كامن فيه و مرتبط به بنحو ما لما استطاع ناظر أن يخرج به أو يستلهمه ، حتى و إن كان النص ألهم عُشر معشار المعنى و أشعل الاستعداد القائم في نفس القارئ ، فإنه مع ذلك إلهام من النص . و لذلك قال عن القرءان " و ننزل من القرءآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنين و لا يزيد الظالمين إلا خسارا " فكما يُعطي الرحمه يُعطي الخساره ، حسب القارئ ، إذ القرءآن التجلي الأكبر للحق تعالى بأسماء الجمال و الجلال ، و إن كان الجمال هو الغالب عليه بحكم سبق الرحمه للغضب و استواء اسم الرحمن على عرش الأكوان .

بالتالي ، نرى أن قول الشاعر { دان الزمان لهم فما يصيبهم إلا بما شاؤوا } عباره عن تسخير معنى الزمان للفتيه الكُمّل ممن استقر في مجلس شراب " و سقاهم ربهم شرابا طهورا " . فالمجلس الذي يتحدث عنه الشاعر ، أو البيت الذي يجلسون فيه ، هو " البيت المثالي " فالشعراء ينظرون بعين الحقيقه إلى الصفات الكامله للشئ الموصوف ، و ليس إلى الشئ " في صورته الماديه " ، و هذا ما يدفع غير العاقل لهذا الأصل إلى تفسير كلام الشعراء الكرام بمبدأ " المبالغه الشعريه " ، خصوصا فيما يتعلق بمدائح الناس و معشوقات الإنسان كالخمر و المرأه و الحصان و نحو ذلك مما تجده في الشعر العربي الأصيل المُلهم . فإن الشاعر ينظر إلى حقيقه الموصوف في العالم الأعلى ، أي الوجود الكامل للصفه ، و هو يتوسل لذلك بالنظر إلى بعض تجليات هذه الحقائق العاليه في هذا العالم الأدني ، فيبدوا في الصوره و كأنه يتحدث عن صور دنيويه ، و هو كذلك و لكن حسب أدنى مستوى من طبقات الشعر ، إلا أن وصفه للأشياء بهذا النحو الكامل يجعل غير المستبصر يعتقد أن هذا "مبالغه" ، و ما المبالغه ؟ إنها نسبه كمال إلى شئ فوق ما يستحقه في صورته الظاهره . فما يسمّيه صاحب مقام الشهاده "مبالغه" يسمّيه صاحب مقام الغيب "معرفه" . و في تعريف المبالغه عن أصحاب الشهاده ما يكفي للدلاله على العلو الغيبي لمقاصد الشاعر ، إذ إن "كمال" و "فوق" الصوره الظاهره ، هو تحديدا تعريف عالم الغيب ، و كل حقيقه في الغيب تتنزل إلى صوره في الشهاده ، و من هنا كان كل ما في عالم الشهاده - كائنا ما كان - بوابه إلى عالم الغيب ، و الفرق بين درجات شفافيه و قوه جذب و اتصال الصور و المجالي بتلك الحقائق العاليه الغيبيه ، ف "أينما تولوا فثم وجه

الله " و لكن من الواضح أن توليه الوجه شطر المسجد الحرام ليست من بعض الجهات الكيفيه المعتبره كتوليته شطر بيت الخنازير . عند الرجال ، لا اختزال . فمقوله " كل ما تراه ، معبر إلى الله " حق ، و لكن فاسد الذوق فقط هو الذي سيفضّل أن يعبر من بوابه يزيد الأموي على أن يعبر من بوابه بايزيد البسطامي . " اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم " و إن كان الكل من ربكم . الجمع بين الوحده المطلقه و التوحيد الأعلى هو المقام المحمدي الكامل الذي فضّل الله به " خير أمه أخرجت للناس " .

...

{ لتلك أبكي و لا أبكي لمنزلةٍ   كانت تحلّ بها هند و أسماءُ }

البكاء يأتي لوجدان و لفقدان .
فما كان لوجدان فهو من شدّه الفرح بالموجود و دمعه بارد و منه "قرّه عين" فهو من فيض الجنّه و لذلك قيل عن حال أهل الجنّه " فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّه أعين". و هذا التعبير القرءآني - كالعاده - أكمل من التعبير القائل " ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر " - الموجود في كتاب الملّه الصليبيه و الذي يروى مثله عن النبي عليه السلام و يبدو أنه من باب تقرير معنى عُرض عليه من أحد أو من باب قبول للمعنى الصادق أيا كان مصدره أو أنه منحول عليه . في كل الأحوال ، التعبير القرءآني هو الأدق و الأكمل لاعتبارات شتى ، لا أقل أن قول القرءآن " قرّت أعين " دليل على أن هذا الحال جميل ، و أما قول الصليبيه " ما لا عين رأت " فلا يتضمن بالضروره أن المُشاهد جميل ، فهذا الوصف الثلاثي ينطبق بالضبط أيضا على الجحيم، فإن عذاب الجحيم أيضا فيه " ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر " . و هذا ما دعانا إلى اعتباره منحولا على صاحب العقل القرءآني الأكمال ، أو لا أقل أن يكون القول النبوي بالضروره خاضعا للقول القرءآني ، بالتالي يكون تأويله تابعا لتأويل القرءآن ، و من ثمّ يكون المعنى صحيحا بشرط إلحاقه بالقرءآن و إلا فيرد عليه ما قررناه .
و ما كان لفقدان فهو إما شوقا إلى معروف أو مأمول ، و إما خوفا من مرهوب حاصل أو متوقع سواء كان طريق رهبته ملاحظات و تجارب العقول أو تقريرات و مواعظ النقول .
و قد يكون البكاء لمنزله بين المنزلتين ، أي بين منزلتي الوجدان و الفقدان ، و هي برزخ الحيره .
فالمُحتار يبكي ، من حيث عدم احتماله للحيره و التردد بين طرفين أو أكثر . فيكون البكاء ممزوجا بين البروده و الحراره مع ميله للحراره .
إلا أنه في كل هذه الأحوال ، البكاء ظهور لهذه المعاني على مستوى البدن ، أي أنه تنزيل للمقام العقلي و الحال النفساني على الملك الجسماني ، و يتركز على العين كما هو معلوم .

فالسؤال الآن : لماذا يقول شاعرنا آنه يبكي لكذا و لا يبكي لكذا ؟ فعن أي طبقه من البكاء يتحدث ؟

لاحظ أنه قال أولا { لتلك أبكي } أي لهذا الشراب الذي قصّ علينا أوصافه أو شئ منها فيما سبق .
فحيث أنه بدأ مطلع قصيدته بطلب المداواه بها ، و المداواه تفترض الداء ، و الداء غياب الصحه ، فإن
كان سبب المرض غياب الشراب فهذا يعني أن سبب الشفاء هو حضور الشراب ، بالتالي لولا غياب
شرابه عنه لما مرض و لما طلب المداواه به . و على ذلك يكون قوله { لتلك أبكي } مبني على الفقدان .
فلو كان شرابه عنده لما مرض أصلا ، ثم تأتي مناسبه إقامته لعلاقه تمانع بين بكاؤه على شرابه و
بكاؤه على { منزله كانت تحلّ بها هند و أسماء } . فهذه المنزله فارغه من هند و أسماء ، كذلك هو
فارغ من الشراب ، فجاء قرنه بينهما كما فعل .
و لكن ، أي نوع من الفقدان ؟ من وصفه السابق للشراب ، يبدو أنه يعرفه جيدا ، بالتالي يكون فقدان
لشئ معروف له . و هو فوق ذلك عنده أمل معتبر لتحصيل الشراب ، فهو شئ قابل للوجود ، بعكس
البكاء على منازل الموتى فإنها بكاء على شئ غير قابل للوجود الحالي كقابليه الشراب الممكن تناوله
عند الذهاب لأهله في الحانات مثلا التي هي بيوت الصفاء و الأنوار و مجالسه الفتيه الأحرار .

ثم إن تأملنا في ما لا يبكي عليه شاعرنا الكريم ، سنرى الأمر الأول بصوره أوضح إن شاء الله .
فهو يصف هذا البكاء الآخر و موضعه بأنه { كانت تحلّ بها هند و أسماء } ثم يصفها في البيت
التالي فيقول { تبنى الخيام لها } و { تروح عليها الإبل و الشاء } . فهذه المنزله هي محلّ خيام ،
بالتالي هي الصحراء . و هي مرتع البهائم ، بالتالي قصور العقل . و هي فارغه من الأحياء من
النساء تحديدا ، بالتالي هي أرض موات . صحراء ، مرعى ، خلاء .

{ كانت تحلّ بها } فأصبحت خاليه ، و { كانت } ماضي ، و الماضي عدم كما أن المستقبل عدم من
حيث الظهور و إن كان حقًّا في مراتب أعلى وجودا ، فكيف يمكن أن يتعلّق أحد بالماضي و هو
عدم ؟ الجواب : إنما يتعلّق بالماضي الحاضر في ذهنه ، فهو موجود في ذهنه و آثاره قائمه موجوده
في نفسه ، فإنما تعلّق بوجود و لا يصح إلا هذا ، لأن التعلّق وجود ، و الوجود لا يتعلّق إلا بوجود ،
فكل متعلّق به موجود ، كائنا ما كان ، و الذهن حق ، و النفس حق ، و ما في الذهن و الخيال و
النفس كله حقّ ، و مقوله " خيالات باطله " و " أوهام نفسيه " و جعلها مساوقه للعدم ، هو شأن
حداثي سخيف لا يصدر إلا من غير أهل التحقيق و التدقيق ، هذا أقل ما يُقال . فالذين يبكون على
الأطلال ، لا يتعلّقون إلا بحي موجود في مملكه نفوسهم ، و إن كان هذا الظاهر - المنزله أو الأطلال-
هي أثر مُذكّر و مثير لما في النفس ، كالذي ينظر في الصوره أو اللوحه المرسوم عليها شخص
محبوب ، فإن الشخص قائم في نفس الناظر و لكن نظرته إلى الصوره الجسمانيه أثارت ما بنفسه،
و هذا يدلّ على أنه ثمّه صله بين عالم الجسم و النفس ، فالتناسب قائم بينهما ، و لذلك الحضور في
محاضر جسمانيه مهيئه بصوره معيّنه سببا لحصول الأثر النفسي أو التأثير النفسي المناسب لهذا
المحضر ، و الشعائر من هذا القبيل . فقول الشاعر { كانت تحلّ بها } إنما هو باعتبار البدن ، لا
باعتبار النفس . فالنفس عامره دوما ، سواء كان العمران ظاهرا مشهورا أو مستورا مغمورا . و لا

يمكن لشئ دخل في النفس أن يخرج منها و يُعدم . و لهذا قال تكفير الذنوب - و هو سترها و تغطيتها أي إقرار باستمراريه وجودها - و لم يقل إعدام الذنوب . و أما العفو الذي فيه إشاره إلى المحو ، فإنما هو من حيث إظهار نور معنى تلك الذنوب فتصبح آيه نورانيه بعد أن كانت ناشئه عن معصيه ظلمانيه ، و منه مثلا كون قول فرعون في ثلاث آيات متتاليه - و الإعجاز يثبت بثلاث كما قال الجمهور - " إن هؤلاء لشرذمه قليلون . و إنهم لنا لغائظون . و إنّا لجميع حاذرون " ، و القرءان كله نور ، فهذه أيضا - و هي عين كلمات فرعون - كذلك نور . و كذلك قول فرعون " أنا ربكم الأعلى " هي آيه قرءانيه نورانيه و شافيه كافيه كما هو حال بقيه آيات القرءآن الكريم ، بالرغم من كونها حسب المضمون نقلا لكلام كافر جبار عنيد أي ظلاما . فكيف يكون ظلاما و نورا ؟ الجواب ، هو ظلام إن عرفت معناه و سرّه و حكمته أصبح نورا . و هذا من انقلاب الميت إلى حي . كذلك في الذنوب التي تقع في النفس ، فإن التنوير هو جعل كل ذنب و سيئه سببا لتنوير القلب بالفكره و الجمال ، "يبدّل الله سيئاتهم حسنات " . فإذن ، قول الشاعر { كانت تحلّ بها عند و أسماء } في الحقيقه ، في اللحظه التي حلّت بها هند و أسماء لا يمكن لهما أن يكفّا عن الحلول بها ، فشئ من عين ذاتهما بقي فيها على مستوى الظاهر ، فضلا عن البقاء على مستوى الباطن ، و هذا يشبه شخص رائحته عطره مرّ بمكان فبقيت آثار رائحته بعد ذهابه ، بل هذا مثل قول العرفاء أن الولي إذا دخل بيتا بقيت روحانيته فيه بحسب قوّه ولايته و درجته ، و لذلك تبقى المدينه " منوّره " .

لماذا قال { هند و أسماء } تحديدا ؟ هل هي مجرد أسماء نساء تخيّرها اعتباطا و لمناسبه الوزن ؟ بالنسبه لنا ، لا يوجد شئ اعتباطي في الكلام التقليدي ، و لا يعرف ذلك إلا من يعرف شيئا عن حقائق و و مراتب أهل السنه العاليه و سكان الأزمنه الأشرف و الأرقى . لا يرى الأشياء العاليه اعتباطيه إلا من كان هو في نفسه يرى ذهنه و أفكاره و أفعاله اعتباطيه . هذه قاعده لا تتخلف . كيف يُعقل أن تسعى لفهم شئ ، و لا نقول أن يحصل لك فهم شئ ، إن كنت تبني على أنه اعتباطي أو يمكن أن يكون كذلك ؟ ثم يأتي بعد أزمنه في الغرب من يذهب إلى الطرف الآخر من المبالغه ، و إن كان في قوله حقا ، و يقول أن كل هفوه و زلّه و إشاره " لا واعيه " فيها معنى نفساني معيّن . فإن كان قد وصل إلى مثل هذا في شأن العامّه و السفله من البشر أيضا ، بل الذين فيهم ما فيهم من "الأمراض النفسانيه" و الهوس ، فهل من المبالغه أن يُقال على أناس عقولهم أحدّ من السيف و كلماتهم أجمل من الشمس - بلا مبالغه ! - أنه لا يوجد عندهم شئ يصدر كيفما اتفق ، لا أقل كقاعده ، أو يبرر الافتراض - و إنما يفترض من لا يعرف - المسبق بأنه لكل شئ معنى ثم بناء النظر و الشرح على حضور المعنى ، أي أن يكون الأصل هو شئ يشبه قاعده " الإنسان برئ حتى تثبت إدانته " فيكون في الكلام هو " الكلام له معنى حتى يثبت لغوه " . هذا هو الافتراض الأسلم عند من يريد أن ينتفع بكلمات الأنبياء و الأولياء و العلماء و الشعراء ، و حسن أولئك رفيقا .

{ هند } إن نظرنا في القاموس - كما ينبغي أن نفعل لندرس شجره الكلمه و تلاقح الألفاظ التابعه لنفس المادّه - سنجد أن لمادّه (هند) علاقات متعدده ، و الذي نراه المحوري فيها هو بلاد الهند المعروفه من طرف ، و من الطرف الآخر معاني من قبيل " اسم للمئه من الإبل ، قصّر في الأمر ، صاح صيحه البومه ، شتم شتما قبيحا ، شُتم فاحتمله ، أمسك عن شتم الشاتم ، شحذ السيف ، الكذب ، التأخر ، هندّته المرأه أي أورثته عشقا بالملاطفه " . فما العلاقه بين الطرفين ؟ المعروف أن للهند نظام طبقي شديد التقييد و قاس نسبيا ، فالغالبيه العظمى من السكان ، نحو تسعه أعشارهم، هم من الهمج الرعاع ، و هم كذلك حتما لا مخرج لهم منه . في ضوء هذه الحقيقه الشهيره ، يمكن أن نفهم ارتباط مادّه (هند) بمعاني سيئه من قبيل الشتم و التقصير و الكذب و التأخر ، فإن هذه من أخلاق الهمج الرعاع و من شيم السفله ، و كذلك نفهم اقترانها بجماعه الإبل فإن هؤلاء في حكم البهائم و الدواب " إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا " ، و هم مركوب للقلّه العاليه الرتبه كالإنسان الراكب للدابّه . ثم إن في الهند طبقه المحاربين ، و من هنا جاءت شهره السيف الهندي و قوّته ، فإن الطبقه حين تتركز لعمل معيّن خصوصا إن كانت تقليديه فإنها تتقن عملها و تبلغ به درجات عاليه و منه مثلا الساموراي في اليابان و كذلك سيوف الساموراي مشهوره بالحدّه و القوّه و الجمال و الصلابه و البتر ، فقيل " السيف الهندواني " ، و يُقال أن أصل تسميه السيف بالمهند أيضا نسبه للهند . ثم إن الهند معروفين بالتانترا يوغا ، و هي فنون النيك الممزوج بالعشق و العمق ، و لعلّ هذا أصل " هنّدته المرأه أي أورثته عشقا بالملاطفه " . (يوجد في المعنى إشاره للنساء في كيفيه جذب قلوب الرجال لهنّ : بالملاطفه ، و ليس بالمخاصمه !) . و أخيرا ، يوجد معنى في القاموس عجيب في الرمزيه و العمق ، يقول " هِندَمَندُ : نهر بسجستان ينصبّ إليه ألف نهر فلا تظهر فيه الزياده و ينشقّ منه ألف نهر فلا يظهر فيه النقصان " . و هذا يتناسب مع حقيقه الألوهيه المتجليه في الخلق ، إذ منها يخرج كل شئ فلا تنقص ، و إليه يرجع كل شئ فلا تزيد ، و مرجعها كذلك بالنسبه للهنود إلى براهما . فالسؤال الآن : هل سمّى العرب هذه الأمور بعد معرفه الهند ، فجعلوا تسميه هذه التفاصيل مرتبطه بالهند و قبلوها كذلك بناء على معرفتهم بالهند ، أم أن العكس هو الصحيح ، أي أنهم سمّوا الهند " هند " بعد أن تقرر عندهم في العربيه معاني هذه الأشياء ؟ لا يوجد في القاموس تاريخ نشوء الكلمه ، و لا يوجد كذلك تاريخ معرفه العرب بالهند ، بالتالي لا يمكن معرفه الجواب على ذلك من هذه الحيثيه . إلا أنه يكفينا وجود علاقه بين الأمرين . و هل تهم الأزمنه بعد الاستفاده من الفكره الحيّه . فالحاصل ، أننا نرى أن ذكر اسم هند كامرأه هنا مساوق أيضا لذكر الهند كنظام و ما فيه مما سبق تقريره . و يُظهر الشاعر بالتالي صعوبه الدنيا و شدّتها ، و اضطرار أهلها أن يعيشوا بنحو من الأنحاء في طبقيه صعبه ، و لا يتوهمّن متوهم أن في العالم مساواه ، لا في الماضي و لا في الحاضر ، و إنما يعتقد أنه يوجد مساواه من لم يستوي نظره و عقله بعد . " لو لم يكن في الدنيا إلا اثنان ، لكان أحدهما هو الإمام " و الإمامه علوّ في الدرجه . فكأن الشاعر هنا يقول أن الدنيا ممثله بهند ، آيله للفناء و قابعه في الشدّه بطبيعتها ، و لذلك أنا لا

أبكي عليها بل لا ألتفت إليها ، لأني لا أبكي إلا على ما يهمّني ، و لا يهمّني إلا ما يرضيني ، و لا يرضيني إلا ما يخالط ذاتي و يمتزج بصفاتي و يبسط نفسي ، و الشراب يخالط أما النظر إلى الأشياء المفارقه من قبيل العمران و الناس فهذا لا يخالط بل أنت تنظر إليه من خارج أو هو يحيط بك إن دخلت فيه ، فعلاقتك مع ما هو خارجك من الجسمانيات دائما هو علاقه افتراق إن كانت بالنظر أو علاقه صغار إن كان هو محيطا بك ، فالدنيا دائما افتراق و صغار ، فهي لا ترضيني ، و أما الشراب فيخالط ذاتي ، و أما الكلمه فتخالط ذاتي ، و أما الشعر فيخالط ذاتي ، فأنا أريد ذلك فقط. و لذلك لم يقل الشاعر أنه يبكي على الشراب و على المنزله أيضا ، و إن كان لا يوجد تمانع عقلي بين البكاء على الأمرين ، فقد يحب الإنسان الأمرين ، و لكنه يقول { لتلك أبكي و لا أبكي لمنزله } بمعنى أني أريد الذاتي و لا أريد الخارجي ، فأن الذاتي يبسط ، و الخارجي يقبض ، فإن جمعتهما في قلبي سلب القبض بقهره ما أفاضه البسط بلطفه ، و منه قول حضره علي عليه السلام " الدنيا و الآخره ضرّتان " و كذلك " كالمشرق و المغرب " أي كلّما اقتربت من احداهما ابتعدت عن الأخرى . و لهذا ذكر أولا { هند } إشاره إلى امرأه ، و المرأه مفارقه و تموت ، و كذلك إشاره إلى الهند و التي تحجب و تمنع و تقسو على الأغلبيه فإن كان النمط العام لاهتماماتنا دنيويا سفليا ، نشأ التزاحم و التقاتل و نحوه ، و لا يمكن إرضاء كل الناس إن كان الكل يريد أن يكون فرعونا و قارونا . بينما إن كان النمط العام لاهتمامنا هو الكلمه و المعرفه و الشعر ، فإن هذه يمكن أن تُفاض على الجميع بدون أن تنقص من ذاتها شئ ، و يمكن للجميع أن يساهم في زيادتها - لا أقل نظريا و إمكانيا - دون أن تحصل زياده تضر بالعلم و الأدب و تجعله ينقلب إلى ضدّه ، فالأدب كنهر هندمند ، ينشقّ منه ما يكفي لسقايه كل أحد ، و يمكن أن يضيف إليه كل أحد ، و يبقى الأدب أدبا ، و الفن فنّا ، و العلم علما . بينما لو أصبح الذهب عند الجميع مثلا ، لما أصبح ذهبا ، بل لتحوّلت قيمته ليصبح كالتراب . كذلك أجمل امرأه في العالم إن سلخت ربع جلد وجهها و أحرقته ، لتحوّلت إلى أقبح نساء العالم ، و قل مثل ذلك في الرجل . فأشياء الدنيا ليست كنهر هندمند الآخره العليا ، أشياء الدنيا إن أضفت إليها بعد حدّ معين أو نقصت منها بعد حدّ معيّن تتغير . و حيث أن معرفتها كذلك مقرره عقلا و نقلا بل و بعيان الأبدان كذلك ، فإن الشاعر العاقل يقول { و لا أبكي لمنزله كانت تحلّ بها هند } . فهذه منزله متدنيه ، لمجرد قبولها للتغيّر الانقلابي هذا . ثم إن شاعرنا لا يرى قيمه للمكان بدون المتمكّن ، فهو لم يقل أنه لا يبكي لهند ، بل لا يبكي { لمنزله كانت تحلّ بها هند } ، فالمنزله كالبدن ، و هند كالنفس ، و بعد توفي النفس يصبح البدن العامي سوءه ينبغي مواراتها . ثم إن الهند أيضا عباره عن النظره الظاهريه للأشياء ، بناء على أن أهل الهند حين قسّموا بني ءادم إلى تلك الطبقات المعروفه عنهم ، فإنهم نظروا إلى أبدان الناس و لم ينظروا إلى مقام خلافتهم الذاتي عن الحق تعالى، فهم كإبليس الذي نظر في النار لا الروح . و هذا أيضا إشاره إلى رفضه لهذه النظره الظاهريه ، إذ الألطف أشرف كما قرّره في الأبيات السابقه ، بالتالي الأكثف أخسف . و هنا يأتي معنى الاسم الآخر الذي ذكره و هو { أسماء } .

{ أسماء } هنا هي من قبيل " إن هي إلا أسماء سمّيتموها " و ليست من قبيل " لله الأسماء الحسنى" و لا " و علّم ءدام الأسماء كلها " . فالأسماء في الأولى ألفاظ لا مطابق فعّال لها ، بينما في الأخرى هي حقائق وجوديه . فكما كانت { هند } عباره عن النزعه الظاهريه في شؤون الأبدان ، جاء ب { أسماء } للتعبير عن النزعه الظاهريه في شؤون اللسان ، أي في الأدب . فإن كان يشير إلى امرأه اسمها { أسماء } باعتبار ، و لكن الاعتبار الأكمل في تثنيه المذكور ، و ما سبق تقريره ، هو أن تكون { هند } عباره عن الأنظمه المعيشيه الدنيويه ، و تكون { أسماء } عباره عن الأنظمه الأدبيه اللغويه . فأنوار مشروبه تمحوا ظلمه هند ، و أضواء مشروبه تمحوا ظلمه أسماء . و على ذلك ، يكون لا يبكي بمعنى لا يهتم و يطلب الألفاظ و المباني ، بل يهتم و يطلب المقاصد و المعاني . فإن من المعنى يخرج المبنى ، لأن المبنى ظلّ و المعنى أصل . فمن شرب من كأس المعرفه ، فتولّد عنده أنوار الصفات و أضواء الذات ، لا يبقى ظلّ فيه و لا حوله ، بل " أينما تولّوا فثم وجه الله " . فيكون عين الظل عين الأصل ، مع بقاء ظلّيته في رتبتها .

{ و لا أبكي لمنزله كانت تحلّ بها هند و أسماء } فالوفاء عند حاضر العقل لا يكون إلا للحاضر العين. إذ الحق ظهور و حضور ، فكل ما يبطل فهو غير حق ، فإذ لم يكن حقا فلم التعلق به . رفض الشاعر الاهتمام بهذه المنزله كما رفض ابرهيم الكواكب و قال " لا أحب الآفلين " . إلا أن الفرق بين الناس هو مستوى ظهور الأعيان ، فما يعتبره البعض غائبا يعتبره البعض الآخر ظاهرا ، و هكذا يوجد تفاوت في مراتب الظهور . و كلها كامنه في قوله تعالى عن الساعه لموسى " أكاد أخفيها " . فإذن يوجد "أُظهرها" ثم دونها "أكاد أُظهرها" ثم دونها "أكاد أُخفيها" ثم دونها أخيرا "أُخفيها" . فمن أظهرها له قال " لو كُشف الغطاء ما ازددت يقينا " ، و من كاد أن يظهرها له قال "كأني أرى عرش ربّي بارزا" . و من كاد أن يخفيها عنه قالوا أنهم " في شك منها " ، و من أخفاها عنهم قالوا "ما ندري ما الساعه" و قالوا "إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر " و "ما نحن بمبعوثين " . كذلك في ظهور كل حقيقه مراتب من اليقين التام إلى الكفر التام ، و في اليقين درجات و في الكفر دركات .

{ و لا أبكي لمنزله كانت تحلّ بها هند و أسماء } لأن الوجود غني ، فإن ذهبت هند تأتي بعدها ألف هند ، و إن ذهبت أسماء تأتي بعدها ألف أسماء . و إن كان لكل منهم تفرّد ليس لغيرهم ، و لكن هذا من جهه ، و من جهه أخرى الأمر سيّان ، فإن كان يوجد تفاوت بين تفاحه و تفاحه ، إلا أن كلاهما من جنس الفاكهه و فصل التفاح . كذلك في كل ما في العالم من شئ قابل للتعدد . و لهذا ذكر الزوجيه فقال { هند و أسماء } إشاره إلى كل ما يقبل الزوجيه أي هو خلق ، " و من كل شئ خلقنا زوجين " ، و لكن " الصوفي لم يُخلق " ، لذلك يقول " أنا الحق " ، بالتالي قالوا " إذا مات العالم انثلم في الإسلام ثلمه " لا يمكن سدّها إلى يوم القيامه ، لأن كل عالم كامل فهو حق من عالم الحق ، بالتالي لا يمكن أن يتعدد إذ هو فوق مقوله الكمّ ، فلا ينقسم . و أما ما سوى ذلك من خلق ، فلا

يبكي العاقل عليه ، إذ إن ذهب واحد جاء ألف . و لذلك بكى للشراب الفرد { لتلك أبكي } و أما {منزله} فإنها من حيث تنكيرها ، و لم يقل " للمنزله التي " ، فإن التنكير إشاره إلى التعدد ، فيوجد منزله و منزله غيرها و منزله ثالثه و هكذا . و آيه السفله البكاء على ما يوجد مثله أو شبيهه أو ما يؤدي نفس غرضه بل ما هو أفضل منه . فالرجال لا يحبّون - حب التعلّق بالشخص - إلا الحق تعالى و ما ظهر بالحق فكان حقّا . و أما الخلق فيبقى خلقا ، له مودّته و رحمته و اتقانه و الاهتمام به في حدوده ، و لكن إن حدث و زال ، فلسان حال العارف حينها هو { لا أبكي لمنزله كانت تحلّ بها هند و أسماء } بل أذهب إلى منزله أخرى فيها هند و أسماء غيرهما . و هذا إن كان فيه قسوه ، فإنما هي قسوه في أعين السفله . و أما هو فلطف ، و تعامل مع الوجود من حيث هو غنى ، و أما البكاء على ما يوجد مثله و أفضل منه فهو كمن يبكي على فقدان ذرّه من التراب كانت بيده مع وجود رمال عالج أمامه .

" ما عندكم ينفد و ما عند الله باق " .

...

{ حاشى لدرّه أن تُبنى الخيام لها و أن تروح عليها الإبل و الشاء }

{حاشى} كلمه لا يقولها إلا من يري طبقيه الوجود ، شعر أم لم يشعر . هي كلمه تنزيه ، و رفض و محو النسبه بين شئ و شئ ، بالتالي لا تصح إلا مع وجود الفرق بين الموجودات . إن قبول كل شئ مقوله لها حق و باطل ، أما حقّها فهو عند خلاصه الخاصه فقط بحكم " فأينما تولّوا فثم وجه الله " ، و لكن باطلها و هو عند الأكثريه - كشأن الحداثه مثلا - هو اعتقاد أن القيمه الوجوديه لكل شئ مساويه لقيمه كل شئ آخر ، فكل شئ يشبه في هذه النظره أن يكون واحدا كمّيا ، و بما أن كل واحد كمّي مساو لكل واحد كمّي آخر ، بغض النظر عن الحقيقه القائله أن الشئ إذا ساوى الشئ من كل الجهات و الحيثيات فلا يمكن أن يكونا شيئين بل هما شئ واحد في الواقع ، و نقول بغض النظر لأن النظره الكمّيه للوجود قائمه في أساسها على الغفله آو التغافل عن حقيقه الوجود فبالتأكيد لن يراعي أهل هذه النظره قضيه بهذه الدقّه التي ذكرناها . ففي النظره الكمّيه للوجود لا معنى لقول {حاشى} .
{ حاشى لدرّه أن تُبنى الخيام لها } فحاشى ليست مجرد نفي نسبه ، بل هو تحقير لشئ و تعظيم لشئ آخر ، فالدرّه هنا أعظم من الخيام و الإبل و الشاء ، أي القيمه الوجوديه و الكيفيه الكونيه متفاوته حقيقه بين الدرّه و الخيمه . و لكنه لا ينكر وجود الخيمه ، فالخيمه موجوده في حدّ ذاتها و رتبتها الخاصه بها ، و لكن الدرّه لها مقام آخر . فإذن كما ترى ، الوجود في هذه الرؤيه تراتبي و يشتد النور كلّما صعدت إلى الأعلى بالتالي القيمه تعلو ، و العكس صحيح في الأسفل .

مسأله : ما العلاقه بين الدرّه و الخيمه هنا و لماذا قام بتنزيه الدرّه عن الخيمه ؟
الجواب : الخيمه عباره عن البناء الزائل و المؤقت بطبيعته ، أي الخيمه من الآفلين . و لذلك ذكر بعدها {و أن تروح عليها الإبل و الشاء } فقوله { تروح } فيه إشاره أيضا إلى هذا التغير و الحركه ، ثم إن {الإبل و الشاء} عباره عن الكائنات الأرضيه البهيميه الخاليه من العقل بالمعنى الأعلى "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام " . فإذن ما قام الشاعر بتنزيه الدرّه من الانتساب إليه هو بكلمه واحده : الأفول . بالتالي تكون الدرّه على العكس من ذلك ، أي الثبات . متمثّلا أشد التمثّل في ثبات حقيقه العقل . و لذلك أيضا ذكر الخيام و الإبل و الشاء بالجمع و الكثره ، و لم يقل الخيمه بالمفرد ، بينما حين ذكر الدرّه أفردها . فالدرّه عباره عن حقيقه الوحده ، و الخيام و الإبل و الشاء عباره عن مظاهر الكثره .

{ أن تُبنى الخيام لها } فإذن لا يمكن حصر الدرّه في خيمه معينه . و هذا يتناسب مع كون الحقيقه لا يمكن أن تحصر في منهاج أو شرعه واحده . " لكل جعلنا منكم شرعه و منهاجا " . لأن الشرعه تأتي " بلسان قومه " و لكل قوم بدايه و نهايه ، و لكل لسان حدّ و بدايه و نهايه ، لا أقل من حيث الظهور الكوني السفلي ، بالتالي لا يمكن للمتعالي أن ينحصر في صوره واحده . فالخيام لا تُبنى للحقيقه حصرا ، و لكن تُبنى لبعض أهل الحقيقه حسب ظروفهم و غاياتهم التي يُراد منهم تفعيلها . فالثابت لا يستقر إلا في الثابت . و بما أن الخيمه صوره الحياه البدويه ، فإن الدرّه تستقر في الحياه المدنيه " أنا مدينه العلم ، و علي بابها " ، و لم يقل : أنا خيمه العلم . لماذا ؟
الجواب : أراد و يريد بعض الناس أن يتفرغوا للاشتغال بالذكر و الفكر ، و وجدوا أن شؤون الجسم تأخذ قسطا من وقتهم و اهتمامهم أو لعلها تستهلكه فتعوقهم عن هذا الاشتغال ، فانقسم الناس في التعاطي مع هذا العائق الصوري ، فمنهم من دعا إلى معاداه الجسم و كل شؤونه قدر الإمكان ، و هؤلاء أرادوا أن يتخلصوا من مشكله فخلقوا لأنفسهم سبعه مشاكل ، لأنه ببعدهم عن مظاهر المدنيه و ترتيبها الحسن - أي حين تكون مرتّبه ترتيبا حسنا وفق الشريعه و الآداب الصوفيه - كما هو حال المدنيه الحداثيه غالبا التي تهلك الناس في الشغل للجسم و بالجسم ليل نهار إلا ما رحم الله ، فإن النتيجه تكون على عكس المطلوب . و لكن طريقه النبي صلى الله عليه و سلم هي تنظيم المعيشه بجمال معنوي و أدب و حكم قوي بحيث أن التفرّغ للذكر و الفكر يكون ممكنا و سهلا نسبيا بقدر الإمكان بالإضافه إلى جعل الحياه كلها متخلله بالذكر و الفكر ، و من ثمّ جاءت " أنا مدينه العلم " فبنى المدينه ظاهرا و باطنا للعلم ذكرا و فكرا . فأفضل طريقه للتفرّغ من مطالب البدن هي التوازن و الترتيب و الإشباع المعتدل ، و كل ما سوى ذلك من غلوّ إما أنه سيؤدي بجماهير الناس إلى الهاويه ، و إما أنه سيسحب أيضا النخبه عاجلا أم آجلا إلى الغلوّ و الهذر و المرض بحكم الحرمان و الأذى الواقع على النفس و البدن و كيف يزعم الإنسان أنه من المسالمين إن كان يؤذي نفسه و بدنه ليل نهار.

فلهذا قال الشاعر { حاشى لدرّه أن تُبنى الخيام لها } بل تُبنى لها المدينه و الأمصار الراقيه المنظمه الجميله - كما هو شأن مدن الحواضر المسلمه العريقه التي كان أكثرها تجليات للجنه على الأرض - بقدر الأرض لا بقدر الجنه- في جمال العمران و حسن التنظيم و انتشار الحدائق و النظافه و اللطف. {و أن تروح عليها الإبل و الشاء } بل في مدينه العلم يمرّ على درّه أهل العقل و الأولياء .

...

{ فقل لمن يدّعي في العلم فلسفه   حفظت شيئا و غابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءا حرجا   فإن حظركه في الدين إزراء }

ما سبق من القصيده كان وصفا لرؤيه و نمط تفكير و سلوك معيّن . و يبدو من افتتاحيه القصيده و خاتمتها التي هي محلّ النظر الآن أن الشاعر يجيب عن اعتراض صاحب تفكير مغاير عليه ، و قالوا في سبب نزول هذه القصيده أن شخصا فعلا قد اعترض على حياه الخمر لأبي نواس فردّ عليه بالقصيده ، و نحن لا نبالي بما يُقال عن النص خارج حدود النص ، النص نفسه هو الذي يحدد معناه و عالمه ، و ما لم ينعكس فيه فهو ليس منه ، هذا هو الأصل في النظر . و ما سوى ذلك من استعمال لقضايا من خارج النص و فرضها كسياق محدد عليه ، أو افتراض وجود غايات معيّنه للنص يُعتبر هو بحكم المقدمات لها ، و كل ما سوى ذلك من اعتبارات مفارقه للنص هي عندنا شئ غير النص و هو متحرر منها ، و أي قراءه للنص في ضوء اعتبارات خارجيه سابقه أو لاحقه هو خلق لنص جديد مغاير للأول الذي لا يحدّه إلا ذاته و ما انعكس فيه فعلا أيا كان مستوى الانعكاس و طبقات المعنى المتعلقه بالكلمات و مراتب الوجود التي تتجلي في أي كلمه و عبارات لغويه بالضروره . فتأويل النص ليس مثل فرض سياق أو غايه خارجيه عليه . تأويله يبحث في جذوره و فروعه بدون الخروج عن أصله . أما الخروج عنه فهو خروج عنه ، و لذلك نعتبره قراءه لنص مغاير . و يظهر الفرق بين الرؤيتين في هذه القصيده محل النظر .

بدأ الشاعر بإنشاد { دع عنك لومي } فهو خطاب مباشر لفرد معيّن يلومه . و انتهى بإنشاد { فقل لمن يدّعي في العلم فلسفه } و هو خطاب غير مباشر لفرد مطلق - أي له صفه معيّنه ذكرها في البيتين - وقعت منه دعوى و حظر للعفو عمن يحيا كالشاعر حسب ما وصفه في القصيده .

لاحظ أنه ذكر في البيتين ثلاث صفات في هذا اللائم . العلم و الفلسفه و الدين . و هنا مسأله : إن هذه الثلاثه تعتبر واحده عند المسلمين من المحققين . أي الحق يظهر في العلم و في الفلسفه و في الدين ، و لكل ظهور خصوصياته كما أنه يوجد جامع مشترك بين الجميع . فشأن المسلم أن يكون عالما فيلسوفا ديّنا ، أيا كانت درجته في ذلك . العلم عقل ، و الفلسفه ذهن ، و الدين وحي روح . حين

تُستعمل هذه الكلمات بافتراق يكون لكل كلمه ميّزه تخصّها ، و لكن حين نقول "الدين" فقط ، فإن الكلمه تشمل العلم و الفلسفه ، و كذلك في البقيّه . العلوم شرقيه ، و الفلسفه غربيه ، و الديانه لا شرقيه و لا غربيه .

{ فقل } يا من عقلت ما سبق أن ذكرته لك في القصيده من معاني و حقائق . إذ في مبدأ القصيده كنت جاهلا ، و لذلك تكلمت أنا مباشره و قلت للمعترض { دع عنك لومي } ، و لكن بعد أن عرفت حقيقتي أصبحت خليفتي ، و لا يستحق المعترض أن أكلّمه مباشره فكلّمه أنت بدلا منّي {فقل} . {قل} نيابه لاختلاف المرتبه .

{ لمن يدّعي } قال { لمن } فأثبت له العقل لأن "من" للعاقل ، ثم قال {يدّعي} فنفى عنه الانتفاع بعقله ، لأن الدعوى لا تصدر من منتفع بعقله .

{ في العلم فلسفه } فالفلسفه هي قراءه خاصّه للعلم . أي الفلسفه أخصّ من العلم ، لأنها أسلوب تفسيري و منهج تحليلي للعلم بمعنى المعلومات الخام ، فيمكن أن نضع نفس المعلومه أمام عشر فلاسفه ، فيخرجوا منها بعشر فلسفات مختلفه . و لذلك قال { فقل لمن يدعي في العلم فلسفه } أي أنه أصبح في مستوى يمكّنه من تكوين قراءه خاصّه للمعلومات المتوفره في شأن ما ، مثل النصوص الشرعيه ، فمن علم النصوص الشرعيه من حيث وجودها و معانيها الأوليه اللغويه و نحو ذلك من مبادئ معرفه النصوص الشرعيه ، فيُسمى مبدأيا عالم بها ، و لكن ما الذي تخرج به من هذه النصوص على مستوى الرؤيه و التفسير و التفريع ، أي المذهب ، هو ما سمّاه الشاعر هنا {فلسفه}. فلا يوجد شئ اسمه علم ، و شئ آخر اسمه فلسفه ، أي هنا ، بل العلم هو مجموع المعلومات ، و الفلسفه هي قراءتك و منهجك في التفاعل مع هذا العلم .

و يأتي ردّ الشاعر على المعترض في حجّتين :
الأولى { حفظت شيئا و غابت عنك أشياء }
الأخرى { لا تحظر العفو إن كنت امرءا حرجا   فإن حظركه في الدين إزراء } .

فالحجّه الأولى طعن في مدى علمه . { حفظت شيئا و غابت عنك أشياء } فإن قصورك في الإحاطه بالعلم جعلك تنشئ فلسفتك على معلومات قاصره ، كمن نظر في ذيل الأسد و استنبط أنه يمكن الاقتراب منه بحكم أنه ليس في الذيل ما يجرج أو يؤذي فلما اقترب منه و غاب عنه بقيه جسم الأسد التهمه . و هذا أحد أكبر العوائق أمام أي فلسفه كامله في العلم الديني ، و هنا تكمن الخطوره ، فإن غياب بعض أو معظم النصوص عن مجال النظر و الاعتبار يؤدي إلى هذا القصور المذكور في البيت . ثم إنه قد لا يغيب عنك ظاهر النص و صورته ، أي من حيث كلماته و حروفه ، و لكن يغيب

عنك بعضه من حيث المعنى ، و غياب بعض المعنى كغياب بعض المبنى ، و النتيجه واحده ، و هي عين العلّه التي حكم بها الشاعر على هذا المعترض بالدعوى . و المعنى قد يكون عقليا أو لغويا أو جمع هذا النص مع نصوص أخرى يكمل بها معناه و مفاده ، و بالتالي غياب المعنى الكامل للنص و المساحات الكامنه فيه يؤدي إلى عين القصور المذكور . و كم من اعتراض نشأ من {حفظت شيئا و غابت عنك أشياء} . ثم إن دعوى المعترض نشأت من كونه حفظ {شيئا} و غابت عنه {أشياء} ، فنسبه ما غاب عنه لما حفظ نسبه الكثير للواحد ، و هو أسوأ أنواع الدعوى ، فقد يُخطئ الإنسان بسبب حفظه لأشياء و غياب شئ عنه ، و هذا خطأ أهل الاجتهاد . و أما أن يُخطئ بسبب حفظه لشئ و غياب أشياء عنه فهو خطأ أهل البغي و العناد . و على رأس أهل البغي و العناد هم السلفيه و الحداثيه في هذا الزمان .

الحجّه الأخرى طعن في ضيق تديّنه . فهو يريد أن يحظر العفو بإطلاق عمّن يحيا على طريقه الشاعر . و دليل الشاعر قائم على الذات و على الموضوع . أما الذات فقوله { إن كنت امرءا حرجا} . فإن لم يكن ممن يتحرج عن دعوى سلطه إلهيه لنفسه ، و لا يتحرج عن الخروج عن مقتضى عبوديته، و لا يتحرج عن الجزم بما لا سبيل للجزم فيه ، فإنه لا فائده من الكلام معه بالحجّه الموضوعيه . و قد قال القرءان " و يزكّيكم " أولا " و يعلّمكم الكتاب و الحكمه " بعد ذلك ، فالتزكّيه باب التعليم . و لهذا بدأ الشاعر بذكر شرط الحاله الذاتيه للمعترض . ثم ثنّى بالموضوع فقال { فإن حظركه في الدين إزراء } لأن الدين جاء بالسعه و إرجاع الأمر إلى مشيئه الله ، و لا يحدّ مشيئه الله شئ و لا حتى وعد الله ، ألا ترى إلى قوله " لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ، لتدخلن المسجد الحرام ، إن شاء الله ، ءامنين " فبالرغم من قوله أولا " صدق الله رسوله الرؤيا " و ثانيا " بالحق " و ثالثا ذكر لام التوكيد في " لتدخلنّ " و رابعا ذكر نون التوكيد في " لتدخلن " ، و خامسا ذكر الوعد بالدخول ، و بعد هذه التوكيدات الخمسه ، قال " إن شاء الله " و لم يقل : إذا شاء الله ، فعلّق الأمر على المشيئه الغير محدوده . فالمشيئه تحدّ كل شئ ، و لا يحدّها أي شئ . و هي عين المشيئه التي قال بها "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء " و كل ما يذكره الشاعر في القصيده هو - على ظاهره - يقع فيما هو " دون ذلك " ، بالتالي هو مرهون بالمشيئه ، فإذن النتيجه هي { فإن حظركه في الدين إزراء } . فشأن الدين أن يُعلّم الناس - بقدر ما تسمح به الرحمه و العداله - فتح الحدود ، و السعه في الوجود .

و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل .

....